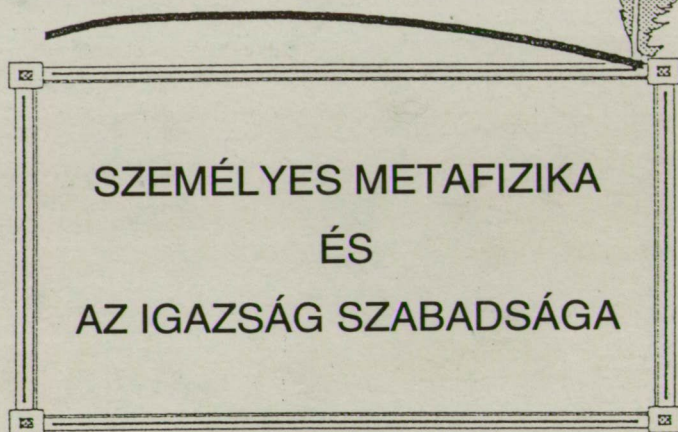


# Szegedi Bölcsészfüzetek





# SZEMÉLYES METAFIZIKA ÉS AZ IGAZSÁG SZABADSÁGA

Szerkesztette:  
Szalma Natália

A kötet szerzői:  
Balog Erika, Bernáth Andrea, Bognár Ferenc,  
Ember Zoltán, Fejér Ádám, Kovács Imre Attila,  
Krepler Erzsébet, Mári Edit, Szalma Natália, Vass Antal

1999 – 2000

Kiadja  
Kultúrtörténeti Stúdiumok (SZTE)

ISSN: 1215-2870  
ISBN: 963 482 497 8

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000198775



~~B172061~~

# TARTALOM

## I. Személyes metafizika és filozófiatörténet

Mi a személyes metafizika? ( <i>Fejér Ádám</i> )	9
A történelmi egyházak rendeltetése ( <i>Bognár Ferenc</i> )	55 57.
Vlagyimir Szolovjov és a személyes metafizika programja ( <i>Szalma Natália</i> )	62
Az igazság személyessége és szubsztancialitása Sesztov és Husserl filozófiájában ( <i>Krepler Erzsébet</i> )	75
Teremtő fejlődés és személyes igazság Bergson filozófiájában ( <i>Ember Zoltán</i> )	84
John Locke és az önmagával ellentmondásba jutott empirizmus ( <i>Bernáth Andrea</i> )	92
Igazság és természet viszonya Rousseau, illetve igazság és gondolkodás viszonya Voltaire filozófiájában ( <i>Vass Antal</i> )	102
Assisi Szent Ferenc szellemiségéről ( <i>Mári Edit</i> )	111

## II. Irodalomtörténet

Az önmagára ismerő személy. Miloš Crnjanski: <i>Čarnojević naplója.</i> ( <i>Bognár Ferenc</i> )	123
Goethe Faustja mint szellemi probléma a 19. századi orosz irodalomban ( <i>Mári Edit</i> )	142
A szerelem misztériuma és a banális világ Csehov <i>A kutyás hölgy</i> című elbeszélésében ( <i>Balog Erika</i> )	149
A kelet-európai posztmodern sajátosságai Hajnóczy Péter és Venyegyikt Jerofejev műveiben ( <i>Krepler Erzsébet</i> )	159

## III. Művészet

Színésznovella. Interjú Bubik Istvánval. ( <i>Kovács Imre Attila</i> )	167
“A világ eltérít minket, olyan ritkán vagyunk magunknál...” Interjú Bodor Zoltán festőművésszel ( <i>Szalma Natália</i> )	174



E kötet szemléletmódját Fejér Ádám itt közölt írása határozza meg. Az írás *Mi a személyes metafizika?* elgondolkoztató címet viseli. A cím azt sugallja, hogy a metafizikának személyesnek és csak személyesnek, vagyis nem a kíváncsiskodó, tárgyiasító, "tudományosan" orientált, *objektív* és nem a gyakorlatias, érdekorientált, *szubjektív*, hanem a világon és a gyakorlaton túlmutató, az Igazságra beállított *élő* énből kiindulónak kell lennie. Ez közvetve azt is jelenti, hogy az eddigi metafizika nem volt személyes. A szerzői előszóban Fejér Ádám azt írja, hogy a metafizikának nem a világból, hanem a személyes és transzcendens Igazságból kellene kiindulnia, abból az Igazságból, amelyről közvetlenül nem a világ, az első és a második természet, hanem az alkotó ember által teremtett hagyomány, kultúra tanúskodik.

Ehhez csak annyit tudunk hozzátenni, hogy az az ember, aki a hagyományt, a szellemi természetű kultúrát létrehozta, személy, szemben azzal az emberrel, aki a világ dolgait és jelenségeit alanyként megismerni és formálni képes. Már a világra állított, a természethez mint megismerendő elrendezettséghez, megformáltsághoz, széphez viszonyuló görögök is érezték, hogy az alanyi szempont mintegy homályban hagy valamit, ami az emberhez és csak az emberhez tartozik. Mégis a metafizika, még a keresztény metafizika is, miután a figyelmet az Isten által teremtett világra összpontosította – bár a személyességet mint a világnak értelmet adó isteni lényeket szemlélete tárgyához odagondolta –, az igazságot megvilágító személyességet nem tudta megragadni, illetve az igazságra vonatkoztatott személyt és a világra vonatkoztatott alanyt nem volt képes egymástól világosan megkülönböztetni.

Az elmúlt évben a Bölcsészfüzetek megjelenése elmaradt. Ezt az magyarázza, hogy a korábbi, inkább kritikai jellegű irányultság helyébe pozitív megoldásokat, a helyes gondolkodás formáit kereső irányultság lépett. A fordulat következményeinek végiggondolása időt igényelt, ugyanakkor két év alatt a munka változatlan intenzitással folyt. Így a füzet terjedelme csaknem a megszokott kétszeresére nőtt.

A filozófiai, irodalomtörténeti és közéleti témák mellett ebben a számban Művészet című rovat is szerepel, amelyet a továbbiakban gazdagítani szándékozunk.

A szerkesztő





# I. SZEMÉLYES METAFIZIKA ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNET



## MI A SZEMÉLYES METAFIZIKA?

A gondolkodást áthatja az a sejtés, hogy létünknek szilárd szellemi alapjai vannak, ha nem is mindenki beszél róluk olyan kifejtett formában, ahogy az ortodoxia tapasztalatát kamatoztató, a világhoz az igazság felől közeledni, a szellemi értékrendet következetesen érvényesíteni igyekvő Vlagyimir Szolovjov teszi. Pedig nem képzelhető el teljesebb értékű, fölemelőbb, világosabb és egyértelműbb feladat, mint a világot és benne az embert a létét megalapozó, a neki értelmet adó igazságból magyarázni. Ez azt igényli, hogy a tiszta szemlélődés álláspontjára helyezkedve és a szellem teremtményéről meggyőződve, a személyes és a világon túli igazságot a szellemi, a társadalmi, a természeti jelenségek axiomatikus magyarázó elveként kezeljük. Kedvéért szakítanunk kell azzal a felfogással, hogy a tudós elsősorban a világ iránt érdeklődik, teljesítménye célját, értelmét természeti vagy társadalmi változások előidézésében látja. De félre kell tenni azt az előítéletet is, hogy a hit, a szellem, az igazság iránt érdeklődő, a vallásos embert nem e világ, hanem a túlvilág kérdései foglalkoztatják.

A német klasszikának (és a klasszikus német filozófiának) a nyugati fejlődés eredményeit összegző felfogásával szemben, amelyet Goethe Faustjának a János-evangélium fordításában megnyilvánuló leleménye, a "kezdetben volt a tett" olyan találóan fejez ki, Szolovjov, az ortodoxia szemléletének időszerűségére figyelmeztetve, azt keresi, mi módon érvényesíthető a filozófiában az eredeti formulának, az ige kezdetben valóságának gondolata. Akik Szolovjovot a szekularizáció elfogultságaitól befolyásoltan ítélik meg, hajlamosak erőfeszítéseit úgy értékelni, mint aki a középkort idézve, a filozófiát vallási befolyás alá helyezi. Valójában ennek az ellenkezőjéről van szó. Az ortodoxiának a filozófiával, az "emberi" gondolkodással szembeni fenntartását föladván, és az újkori gondolkodásnak, mindenekelőtt Hegelnek a filozófia elsőbbségéről, a szemléletének kiteljesítésére való képességéről vallott fölfogását fölkarolva, a vallási problematika egészenek a filozófiai gondolkodás körébe vonására törekszik.

Amikor Szolovjov nem a világból, hanem a személyes igazságból indul ki, és a fausti formula helyébe az ige kezdetben valóságát kimondó eredeti formula visszaállítását javasolja, a görögöktől örökölt személytelen intellektualista metafizikával szemben a személyes metafizika igényét fogalmazza meg. Amikor viszont az újkori gondolkodásban megszokott módon feladatának érzi, hogy nézeteinek föltétlen igazságán túl kifejtéseinek elismertetéséről is gondoskodjon, tehát nézeteit kora átlagemberének fölfogásához, szemléleti korlátaihoz igazítsa, eljárásával azt fejezi ki, hogy az általa képviselt igény teljesülésének, a személyes metafizika megalkotásának ideje egyelőre nem jött el, mert a történelmi értelemteljesülés személy feletti (és nem személytelen, dologi) tényezői miatt az meghaladja az ő személyes lehetőségeit. A személyes metafizika megalkotása akkor válik lehetségessé, ha többé nem a gondolkodást igyekszünk a polgár megértő készségéhez igazítani, hanem történeti esélyt látunk e megértő készség határainak lebontására, a polgár szellemi-kulturális egyenrangúsítására. A személyes metafizika rendszerének belátása és kifejtése szempontjából tehát nélkülözhetetlen, hogy az igazság az iránta el nem kötelezett emberek – a civilizációs erőfeszítésekbe merülő, de közben az igazságról megfélemezhető polgárok, és az igazság elutasítása miatt démonizált, a hasznos gyakorlatias erőfeszítéseket felmondó "proletárok" – számára is közvetlenül láthatóvá váljon, bár sajnos csak az előbbi



esetben jelent a látás egyben elfogadást is. Ez pedig nem úgy érhető el, ahogyan az orosz társadalom állapotát jogos kritikával illető, de az európai kultúrtörténet kérdéseiben a századvég látókörén nem kielégítően tájékozódó Szolovjov gondolta, azaz nem a nyugati civilizáció vívmányainak teljes értékű elsajátításával, hiszen a szellemellenességében démonizálódott "proletár" nem lehet képes a társadalom "jóságának" biztosítására.

Szolovjovnak, a vallásbölcseletnek azért nem sikerült a személyes és a világon túli igazságtól e világ dolgaihoz eljutnia, a létegező hiteles, a bibliai hagyománynak tökéletesen megfelelő magyarázatára vállalkozó személyes metafizikát megalkotnia, mert a szubsztancialitásnak, a világban, a természet és a társadalom jelenségeiben vagy a gondolkodás formáiban rejtőző lényeknek a konvencionális metafizikai képzelet megakadályozta abban, hogy a szemlélődő modellt, illetve azon belül a szellemi alkotás, az istenemberség eszméjét következetesen alkalmazza, és a társadalom mint második természet megalkotására hivatott, a civilizáció működtetéséről gondoskodó tevékeny modellt mint a bibliai hagyománynak nem teljes értékűen megfelelő és viszonylagos történeti szerepét már betöltő gondolkodásmódot kiszorítsa. A szubsztancia olyan immanens egységképzet, amely a civilizációs erőfeszítések megindításának elengedhetetlen feltétele, illetve velejárója, és amelyet a világot mint értelmes egészet magyarázni törekvő, de a kinyilatkoztatás egészét egyelőre látókörébe nem vonó filozófia mint számára nélkülözhetlent alkalmaz. Ezt annak ellenére teszi, hogy a szubsztancia képzelet az Isten által teremtetett világot jónak, az igazságon nyugvónak és az ember által személyesen képviselt igazság befogadására képesnek, de azt nem eleve magában foglalónak mondó bibliai hagyománnyal, a személyes és a világon túli, a létegezőnek értelmet adó igazság fogalmával végeredményben össze nem egyeztethető, és így hitelesnek nem mondható.

Amíg a reneszánsz szellemében a gondolkodás tevékeny modellje az igazság személyes képviselőt megengedte, a szubsztancia képzelet illetve a benne érvényesülő immanens egységképzet a történelmi értelemteljesülés céljait kielégítően szolgálta, sőt, a társadalom mint második természet megteremtésére irányuló civilizációs erőfeszítések sikerének elengedhetetlen feltételét jelentette. A legújabb korban azonban az igazság személyes képviselője elapadt. A korábbi teremtés, az alkotás pusztán tevékenységgé, gyakorlatias aktivitássá fokozódott le, és a személyes igazságképviselő folytonosságának fönntartása érdekében az ortodox hagyományban őrzött szemlélődő modell alkalmazása vált szükségessé. Mára a politikai diktatúrákat föl váltó demokrácia és a gazdasági anarchia helyében kialakult a fogyasztói társadalom bősége és megbízható szabályozottsága, azaz a civilizáció mint második természet megteremtésének, a polgárosodásnak a folyamata befejeződött, és a szubsztancialitás konvenciójának, az immanens egységképzet fikciójának értelmetlensége lelepleződött. Szerepe abban merül ki, hogy a jelen helyzetet értelmetlenül megmerevítve, a szemlélődő modell következetes alkalmazását, a személyes metafizika kialakulását akadályozza.

A szemlélődő modell következetes alkalmazásában, az értelemadással azonosított szellemi alkotás, valamint az istenemberség eszméjének tökéletes kifejtésében nem csupán a világ, a természet jelenségeinek, dolgainak szubsztanciális fölfogása akadályozta Szolovjovot, hanem magának a személyes és a világon túli igazságnak, Istennek a szubsztancialitásáról alkotott fölfogás is. Mind az immanens világ dolgaival, jelenségeivel kapcsolatban, mind a világon túli igazság, a természetfölötti Isten vonatkozásában szubsztanciáról beszélünk, de a szó a két esetben eltérő jelentésű. Az immanens dolgok és a jelenségek viszonylatában azt tételezi föl, hogy a világon túli igazság személytelenül,

természeti úton, személyes emberi beavatkozás nélkül, úgymond az isteni teremtés által került bele a dolgokba, és a világ fönnállása azt jelenti, hogy bennük rejlik. A természetfölötti Isten, a világon túli igazság viszonylatában ezzel szemben a szubsztancialitás azt jelenti, hogy ami túl van a világon, ami maga a lényeg, az értelem, az igazság, annak is van dologiséga, az is létezőnek tekintendő, a tiszta értelem is mintegy ruhát vesz magára, mert az igazság világbeli hatása, érvénye a személytelen metafizika felfogásában – az így értett szubsztancialitást – föltételezi.

A természeti és a társadalmi jelenségben rejlő lényegnek, személytelen isteni erőnek a képzete, amely a gondolkodás, a fogalomalkotás döntő mozzanatának az elvonatkoztatást, a lényegnek a jelenségből kifejtését mutatta, az értelemadást, azaz a fogalomalkotás tulajdonképpeni formáját oly módon akadályozta, hogy elfedte a világ jóságának, az igazság, az értelem befogadására való készségének ontológiai tényét. Az isteni szubsztancia képzete, az Isten természetfölötti lényként fölfogásáról, Ding an sich voltáról alkotott elképzelés viszont azzal a következménnyel járt, hogy a személyes igazságnak az ember általi alkotó alkalmazása – az értelemteljesülési folyamat, lezárulatlansága, az embernek az istenemberi folyamathoz föl nem növése miatt – a lét rendjével nem magyarázható nehézségekbe ütközött. Az igazság személyfölötti problémái adott föltételek mellett gyakran nem az emberi személy kiteljesedését segítik elő, hanem a teremtő megértés személyen belüli összetevőinek érvényesülését is akadályozzák. Ez azt jelenti, hogy a személyes metafizikának nem elsősorban a természet- és a társadalomtudomány eljárásait kell felülvizsgálni és átértékelni, hanem a szellemtudományban alkalmazott eljárásokat, különös tekintettel a teológiában alkalmazott eljárásokra és szemléletmódra.

A gondolkodásnak a szemlélődő modellre áthangolása, a személyes metafizika megalkotása nem történhetett meg azon az orosz kultúrán belül, amely az igazság elsőbbségére emlékezés elsőrangú feladatát ugyan vállalta, de kedvéért életbeli érvényesítésének másodrendű feladatát elmulasztotta. Ugyanis egy probléma annál nehezebben kezelhető, minél távolabb esik az őt megvilágító igazságtól. Természetesen a Nyugat által előtérbe állított civilizációs feladat, az igazság életbeli érvényesítése az igazság személyes képviselőjének szellemi-kulturális feladatához képest másodrendű. Azért kezdeményezheti mégis a Nyugat Szolovjov fölismerésének tekintetbe vétele esetén a tevékeny modell fogyatékosága miatt támadt válság oldását, mert gondoskodik arról, hogy a problémák az igazság gyújtópontjában maradjanak. Azt mondhatjuk tehát, ha a Kelet gondolkodása hitelesebb is, a Nyugat a körültekintőbb, a megfontoltabb, amennyiben a lét rendje mellett a teremtest beteljesíteni hivatott embernek – a történelem során az előbbivel nem föltétlenül összhangban álló – léthelyzetét is tekintetbe veszi.

Ha a szolovjovi invenció teljes értékű kifejtésével kísérletezünk, és a személyes metafizika követelményének megfelelően a gondolkodás egész rendszerét rá akarjuk alapozni, nem elegendő az ige, az igazság kezdetben valóságának evangéliumi formulájához tartanunk magunkat. A kultúrtörténet személy fölötti kérdéseiben tájékozódásunk jeleként szükséges arra is rákérdezni, mi a kezdetben valóság tényleges tartalma. Ha a világ keletkezésére, eredetére vonatkozó megállapításnak tekintjük, ahogy az igazság iránt nem föltétlenül elkötelezett, róla a világ kedvéért megfélekedni hajlamos tevékeny modell, illetve a jegyében kialakított személytelen intellektualista metafizika sugallja, akkor bár az igazságot a világnál előbb valónak mondjuk, mégis megsértjük az igazság előbb valóságának elvét, hiszen eláruljuk, nem az igazság érdekel mindenekelőtt, hanem a világ,

nem az igazságot akarjuk látni, hanem a dolgok és jelenségek kötik le képzeletünket. Ezért az a helyes, ha a keletkezésnek, az eredetnek a világon belül maradó, immanens kérdését félretéve, az ige kezdetben valóságán azt értjük, hogy legyen bármilyen a dolgok, jelenségek oka, eredete, szerkezete, természete, értelmük nem önmagukban van, sem a dolgokban, sem a világ tükrözéseként felfogott, a megismeréssel azonosított gondolkodásban nem rejlik benne az igazság mint lényeg vagy szubsztancia. Akkor gondolkodunk hitelesen, ha szem előtt tartjuk, hogy csak az ember által személyesen képviselt igazság ad értelmet a világnak, biztosítja, hogy az Isten képre teremtett ember magát benne otthon érezze, közegében valódi természetét kinyilvánítsa. Az arkhé, az őselv antik fogalma és az Istent a világ létokának mondó tomista tétel a két lehetséges értelmezést nem választja el egymástól. Az előbbi azért, mert az ember föltétlen szellemi kezdeményező képességének, Isten képre teremtettségének gondolatát nem ismeri. Az utóbbi pedig azért, mert nem számol azzal, hogy e képesség egyetemes érvényű kibontakozása, a szellemileg nem teljes értékű beállítottságnak a szellemi kérdésekbe egyenrangúként bevonása milyen félreértéseket idéz elő.

A világnak önmagában nincs értelme, az emberi létezés ad értelmet neki. De az ember az igazságtól még érintetlen természettel soha nem találkozik, mert az igazság fénye az emberi gondolkodás és létezés, a kultúra terében mindig rávetül a természetre. Emiatt a gondolkodás csak igen nehezen tudja e fény eredetét, irányát egyértelműen belátni. Hajlik arra, hogy a kultúra értelemadó képessége által beragyogott természetet a személyiségét dajkáló, azzal egylényegű anyaölnök nevezze. Legalább olyan gyakran megesis vele viszont az is, hogy a természet rideg értelmetlenségével szemben gondolkodását és kultúrtevékenységét gyermekes hiszékenységen alapulónak, eleve kudarcra ítélt sziszifuszi erőfeszítésnek tekinti. Nem könnyű megértenie, hogy ami a legfontosabb és a leghatalmasabb, az a természeti és társadalmi erők nyomasztó túlsúlyával szemben az ő törékeny személyes mérlegelésére van bízva. És egy bizonyos pontig a problémák annál áttekinthetlenebbnek, annál kezelhetlenebbnek tűnnek, minél pontosabban, elemzőbben, vagyis a világ minden jelenségére érvényesebben, minél egyetemesebb igényrel igyekszik kiigazodni bennük. Amíg a gondolkodás mint értelemadás alanya, a világhoz képest transzcendens igazságot hordozó személy kizárólag vallási probléma marad, mert a tudomány a megismerést tekinti földadatának, és erőfeszítéseit arra összpontosítja, hogy ismereteit a tudathoz képest transzcendentális személyes értelemadástól elvonatkoztassa, nem válik a helyzet áttekinthetővé, a probléma egybefoghatóvá. A megoldást a személyes metafizika hozza, amely az ész lehetőségeit meghaladó feladatot az – igazsághoz fűződő kapcsolatait számontartó és ezáltal a kultúrát fönttartani, a gondolkodást folytatni képes – személyhez rendeli. Amikor a személyes metafizika a szubsztancialitásnak mint a teremtő Isten által a dolgokba helyezett értelemnek a képzetét földadja, elismeri az ember teremtőerejét, a világnak értelmet adó kultúrtevékenységét, és tudomásul veszi, hogy a megismerés nem az emberi létezésről elvonatkoztatott tények rögzítése, hanem annak az értelemnek a belátása, amely, bár az ember közvetíti a világnak, mégis a lét rendjében gyökerezik.

A személyes igazságból kiindulás szolovjovi gondolatának következetes érvényesítésére törekedve, a gondolkodási rendszer ráépítésének föltételeit mérlegelve, úgy is fogalmazhatunk, nem elegendő az ember tevékeny, a világ formálására összpontosító magatartását felülvizsgálni. Hiszen ez a magatartás- és gondolkodásmód az előzőekben az egész világot magához idomította, és a tevékenység jegyében értelmezett világban az ember

akkor is a tevékeny modell szerint jár el, ha egyébként a tiszta szemlélődés mindenek előtt valóságát vallja. A tevékeny ember az Istent a maga képére formálja, akiről egyébként azt vallja, az teremtette őt a maga képére. A tomizmus például, amely az isteni teremttel kapcsolatban tiszta tevékenységről (actus purus) beszél, vagyis az Istennel a dolgok eredetét, keletkezését magyarázza, és a Teremtő szerepét nem a tiszta szemléletben bekövetkező értelemadásban látja, a szemlélődő modell érvényesülését akadályozza. Annak ellenére így van, hogy a tiszta tevékenység fogalmát elutasító szekularizált gondolkodás a tomizmust nem a tiszta szemlélet igényével bírálja, hanem az önkényes, kaotikus és anarchikus cselekvőkedv elszabadítása kedvéért utasítja el az isteni beavatkozást. A vitát nyugvópontra nem a tomizmus állásainak megerősítése hozza, hiszen benne a tevékeny modell válsága ismerhető föl, amelyet a gondolkodásnak a tiszta szemlélet, az értelemadás alapjára helyezése oldhat.

A "kezdetben valóság" formulájának kellő mérlegelése híján az ige, az igazság kezdetben valóságának gondolata elhomályosul. Hiába állítja a gondolkodás, mint Szolovjov tette, a történelmet Krisztus istenemberi küldetésével, az üdvtörténettel párhuzamba, és ad a történetfölfogásnak apokaliptikus távlatokat, ha ugyanakkor a fejlődésnek, a haladásnak a tevékeny modell jegyében álló fogalmát alkalmazva, a kezdetekből, a múltból akarja a jövőt, a földi világból Isten eljövendő országát megérteni, mert így a keletkezés, az eredet lapos kérdése az értelemadás, a tiszta szemléletben végbemenő alkotás lényegi mozzanatát kiszorítja. A fejlődés, a haladás gondolatára épülő történelemfölfogás a történelem végpontjához rendelt teljességet a világban megjelenő adottságnak gondolja. Nem vitás, hogy a teljességnek, Isten eljövendő országának az Idők végezetén a csoda lenyűgöző erejével adottságként kell megmutatkoznia. De félrevezető az az elképzelés, amely a teljességet a dolgokban és a jelenségekben végbemenő személytelen változásoktól várja, és megelégedezik arról, hogy a világ jövendő állapota mindenekelőtt személyes szellemi teljesítmények, értelmi belátások következménye. Ezért valójában a történelem nem fejlődés és haladás, hanem értelemteljesülés, amelyben nem a világbeli állapotok, hanem a személyes belátások változtatják, követik egymást.

Szolovjov érdeme, hogy abban a korban, amelyben a személyes szellemi teremttörő a reneszánsz paradicsomi állapotától eltérően az adottságok mögül csaknem teljes mértékben kikopott, az előbbi föltétlenségét, kizárólagos teremttörőjét nagy nyomattékkal hangsúlyozta. Ugyanakkor a szellemi teremttörőjét elvesztő, kizárólagosan civilizatórikus eredményekbe torkolló fejlődés és haladás nem tekintendő haszontalan csödtömegnek. Ha a teljességgel, a történelmi értelemteljesüléssel nem is tévesztendő össze, a szellemi erőfeszítések megújulásához kedvező föltételeket teremt. Hiszen a józan ész szempontját érvényesítve, kizárja a gonoszszágnak, a káosznak – a szellemi szempont szóhoz jutását akadályozó – sötétségét. Szolovjov lehetőségeit nagy mértékben behatárolta, hogy a nyugati fejlődésnek a tevékeny modell jegyében álló folyamata az ő korában még nem zárult le, és egyelőre nem volt mód arra, hogy a szellemi kiválóságok által képviselt igazság a világban mint adottság megmutatkozzon. Amíg a történelmi értelemteljesülés nem teszi az igazságból kiindulást bárki számára elérhetővé, addig az ezirányú törekvés felemás eredményre vezet.

Nem kielégítő a személyes igazságból, Istenből származó emberi alkotóerőt, a hívő értelmezést úgy magyarázni, mintha a megértés a szellemi teljesítményt megelőző, nem szellemi természetű hit mint vallásosság következménye volna. Hiszen ez a hit sosem lehet kielégítő az Idők teljességén megmutatkozó igazsághoz képest, általa soha nem juthatunk el

a megértéshez. Viszonyuk fordított rendben szemlélendő, az igazság világosságában kibontakozó értés az, amelyből a hit táplálkozik. Nem a vallási buzgóság fokozására irányuló lelki-akarati, hanem az értés kiteljesítését előmozdító szellemi erő, az alkotókedv az, amelynek eredményeként az igazság a maga teljességében megmutatkozik.

A gondolkodás hiteles és teljes értékű szemlélődő modelljének a nyugati civilizációban alkalmazott tevékeny modellel való szembeállítás az ortodox hagyományú orosz kultúra hozzájárulása az értelemteljesülési folyamathoz. Amikor a személyes metafizika körvonalazására vállalkozunk, érthető, hogy mindenekelőtt az annak igényét megfogalmazó Vlagyimir Szolovjov szellemi hagyatékához fordulunk. Félreértés lenne azonban, ha a személyes metafizikát a nyugati gondolkodástól elkülönülő orosz sajátosságnak tüntetnénk föl, és lényegében az orosz vallásbölcseletről kísérelnénk meg levezetni. A Szolovjov iránti különleges vonzódásunk és elismerésünk ellenére azt kell mondanunk, hogy Husserl és Heidegger, a nyugati gondolkodás kiemelkedő képviselői többet tettek a szemlélődő modellnek a tevékeny modell helyére állítása érdekében, mint maga Szolovjov, aki e váltás igényét kifejtett formában megfogalmazta. Teljesítményük rendkívülisége abban áll, hogy a vallásbölcseleti szerepet vállaló Szolovjovtól eltérően nem elégedtek meg a bibliai hagyományban adott személyes problematika kifejtésével, hanem különösen nagy intellektuális és szellemi erőfeszítéseket téve, szembenéztek azzal a nehézséggel, amelyet a szubsztancialitás, a lényeg, az eszme általános filozófiai konvenciója e tekintetben jelent. (Megjegyezzük, hogy Husserlt és Heideggert olyan gondolkodóknak tartjuk, akiknek szellemét a klasszikus német filozófia örököseként is az orosz kultúra által fölvetett szempontok megtermékenyítették.) Ez a körülmény magyarázza, hogy egyfelől Szolovjov rendszeralkotó erőfeszítései formálisan sikeresnek, a Husserl és a Heideggeré pedig formálisan sikertelennek minősültek. A német gondolkodók úgynevezett kudarca azonban éppen azt tapasztaltatta meg, amit a kifejtésének természetfilozófiai irányt adó Szolovjov gondolkodása elfedett, nevezetesen, hogy a szubsztanciában, a lényegben gondolkodás konvenciójának mint a Biblia szellemétől idegen képzetnek az elvetése elengedhetetlen feltétele a személyes problematika teljes értékű megszólaltatásának, a szemlélődő modell következetes alkalmazásának. Amikor tehát a személyes metafizika körvonalazására vállalkozunk, az európai gondolkodás fővonulatához kapcsolódunk, és mintegy kiteljesítjük az ortodox hagyományú orosz kultúra szellemi eredményeinek a bevonását az európai gondolkodásba.

Az analitikus filozófiát, a kortárs gondolkodás legelterjedtebb és legtermékenyebb irányzatát a lényeg, a szubsztancia, az eszme iránti tüntető közömbösség jellemzi. Bár ma már naivnak hat, és végeredményben tarthatatlannak bizonyult az olyan mértékű metafizikaellenesség, amelynek a század elején a logikai pozitivizmus adott hangot., az irányzat sikere jelzi, hogy a szubsztancialitáshoz, a lényeg képzetéhez ragaszkodás a gondolkodást milyen mértékben megterheli. Az intellektuális erő látványos fokozását, a matematikai-logikai teljesítményeket a szerepüket betöltő, az idejüket múlt fikciók nyers félretolása magyarázza. Ugyanakkor az analitikus filozófia korlátját is jelenti ez a nyersség, hiszen mégis csak az volna a helyes, ha a gyerekek a fürdővízzel együtt kiöntése helyett rákérdezne a kiüresedett konvenciók eredeti értelmére. Nem vitás, a dolgok, jelenségek mélyén meghúzódó lényeg képzeje pusztán fikció. Ez azonban nem fedheti el azt a tényt, hogy bizonyos, a múltban teljesülő feltételek megléte esetén a világon túli és a gondolkodó által képviselt személyes igazságot a gondolkodás látóterében tartotta. Nem árt ugyan bizonyos szavak, elképzelések szerepvesztésére, kiüresedésére időről időre



rámutatni, de a kritika valóban építő jellegű akkor lehet, ha nem csupán szalmabábukra lövöldöz, hanem a madárijesztők eltávolítása közben az ellátatlanul maradó feladatok kötik le figyelmét. Ellenkező esetben megnyilatkozásai kétértelműek maradnak, és eldönthetetlennek tűnik, hogy a vita tárgyát képező formulákat ürességük miatt bírálja-e, vagy azért haragszik rájuk, mert még mindig az időközben belőlük elszállt szellemre, értelemre, igazságra emlékeztetik.

Az újkori gondolkodás egészét a kritika szelleme hatja át. Ezt a kritikai szellemet azonban nem a fölvilágosodásnak az előítéletek elleni küzdelme jellemzi. Bár a kiüresedő, az értelmüket vesztő formulákat időről időre félre kell tenni, a kritikát erre a mozzanatra leszűkíteni értelmetlen. A kritika lényege szerint építő jellegű eljárás, az eredményeknek az egy és oszthatatlan, a mindenki és minden számára közös, egyetemes igazságra vonatkoztatását, az igazság általi hitelesítését jelenti. A descartes-i kritika megelégedett azzal, hogy az ismereteket, a világ dolgaira és jelenségeire vonatkozó ítéleteket vonatkoztassa az igazságra. Kant viszont – elődjénél körültekintőbben – elengedhetetlennek tartotta, hogy az ismereteket megelőzően magával a megismerőképeséggel tegye ugyanezt.

Nekünk azzal a ténnyel kell szembenéznünk, hogy mára a megismeréskritika lehetőségei is kimerültek, az azóta eltelt időben gondolkodásunk megtapasztalta azokat a határokat, amelyen túl a Kant megállapításainak érvényét biztosító föltételek nem teljesülnek. Ezért az újkori gondolkodás sugallata arra kötelez, hogy újítsuk meg a kritikát, és a lét előttünk föltáruló rendjének megfelelően a jövőben ne a világ felé fordulásunk következményeként folyó megismerésben, hanem a szemlélődés, a szellemi alkotás, az értelemadásként felfogott gondolkodásban ismerjük föl a személyes és a világon túli igazsághoz fűződő kapcsolatunk biztosítékát. Téves az a fölfogás, amely a gondolkodást a megismeréssel azonosítja, és az igazsággal találkozást a világ dolgaitól, jelenségeitől várja. Félreértés az embert a megismerés tárgyának tekintett jelenségekkel szembenálló alanyként meghatározni, vagyis értelmi képességét a megismerésre korlátozni: el kell ismerni benne méltóságának forrását, a világtól független személyt. Hasonlóképpen elengedhetetlen a személy földadatát a személyes és világon túli igazságból táplálkozó, a teremtető erejű, a szellemi jellegű gondolkodásban látni, amelynek a világhoz csak annyi köze van, hogy a neki alárendelt és az őt szolgáló megismerés mint alkalmazott gondolkodás eredményeit kamatoztatva, kibontja a dolgokban rejlő lehetőséget és értelmet ad nekik.

Amikor a megismerés helyére a gondolkodást állítjuk, akkor az ortodoxia tapasztalatát kamatoztatva, a bibliai hagyományon nyugvó kultúránk szellemiségének megfelelően a lehetőségeit kimerítő tevékeny modellt a nála mélyebb, átfogóbb érvényű és annak viszonylagosságával szemben egyértelmű szemlélődő modellel váltjuk föl. Ezt az előrelépést az teszi lehetővé, hogy történelmi útja során a gondolkodás megszabadult attól a kísértéstől, amit számára az immanens civilizációs egységképzet jelent. A civilizáció javairól úgy szokás beszélni, mint amelyek az emberi létezés anyagi föltételeit hivatottak biztosítani. Az emberi életnek nem anyagi föltétele a civilizáció, a társadalom gazdasági-politikai erőfeszítéseinek ésszerű megszervezése. A természeti népek nem csökkent értékű emberek, és nem kizárólag aszkétákhoz szól az evangéliumban elhangzó szónoki kérdés: ki öltözteti a mezők liliomait, és táplálja az ég madarait, hanem mélyértelmű antropológiai gondolat fejeződik ki benne.

A civilizáció szerepe egészen más, nevezetesen az, hogy a személytelen, ésszel kikövetkeztetett immanens egységképzet bevezetésével a személyes és világon túli igazság meglátásának, az ige meghallásának útját egyengeti. Izrael népe nem véletlenül Babilon,

Ninive és Egyiptom szomszédságában hallja meg Jahve hívását, és köt az élő Istennel szövetséget. Az immanens egységképzetben rejlő kísértés viszont az, hogy miközben a civilizáció művelőjében fölkelti az egység, az értelem, az igazság iránti igényt, kielégítetlenül hagyja, mert az immanens egység sosem lehet egyértelmű, ezért a bábeli nyelvzavart és a történelem viszontagságait zúdítja a világra. Ugyanakkor az ész önmagában nem rossz, a politika nem eleve gonosz, azzá csak akkor válik, ha mint az ész vonatkozásában a francia forradalom tette, a politika, az ideológia vonatkozásában pedig a totális diktatúra, magának vallásos tiszteletet követel, jelentőségét az igazsággal szemben föltétlennek akarja elismertetni. Ezért a múltban mindig sikerült a civilizáció, a megismerés, a tudás névleges elsőségének megegyezése mellett a gondolkodás, a kultúra, az igazság tényleges elsőségét biztosítani. A legújabbkori nehézségekből egyesek szkeptikusan, mások anarchisztikusan olyan következtetéseket hajlamosak levonni, hogy a jövőben nem teljesülhet az, ami a múltban teljesült. Az igazság személyességéből viszont az ellenkezője következik. A nehézségek rendkívülisége arra figyelmeztet, hogy világunkban a személyes igazság ma már a személytelen és immanens civilizációs egységképzet közvetítése nélkül, a személyes feladatvállalás teremtderejét meghirdetve is érvényesülhet.

## ISTEN NÉPE ÉS AZ IGAZSÁG SZABADSÁGA

Az igaz ember Isten népének, Izraelnek tagja, és állapota – feladatvállalásából, személyiségének, sorsának a szellem életébe ágyazottságából következően – az igazság szabadsága. Az igaz ember olyan világban hordozza magában az igazságot, amely egyelőre még nincs az igazságban, ezért mint a kevesek egyike, választottságát kinyilvánítva elkülönül a világtól. Elkülönülésével nem az Isten által jónak teremtett világ vagy az Isten képére teremtett, de róla megfélelmező emberek iránti megvetését fejezi ki, hanem szerényen és önkritikusan azt nyugtázza, hogy a benne élő és az egész létezésnek értelmet adni hivatott igazságot egyelőre nem sikerült a világgal és a többi emberrel megismertetnie.

Ebben az akadályozza, hogy a lelkében megszólaló igazságot, Istent – ha róla másoknak, azoknak akar beszélni, akikben nem szólalt meg – szándéka ellenére olyan természetfölötti lénynek festi, akit mindenhatósága és mindentudása képessé tesz arra, hogy a világot e világ nagyjaihoz hasonlóan (csak éppen őket fölülmúlóan), azaz személytelenül, végeredményben az igaz ember személyes, szellemi teljesítményétől függetlenül kormányozza. A történelmi beszédhelyzet ezen fogyatékosága ellenére az igaz ember feladatának beteljesítése közben és annak megvilágítása érdekében az Istenember megjelölést elfogadja. Hiszen a személyiségét betöltő személyes és világon túli igazság maga Isten, és a világ létének az igazság által értelmet adni hivatott igaz ember a Teremtő tervei szerint jár el. Az üdvözülését a megváltástól váró és önmagának a világhoz láncoltságát megszenvedő ember azonban nem lehet képes egyértelműen kizárni, hogy a megváltás művét végrehajtó isteni igazságot valamilyen mértékben személytelen, vagyis a világ fölött hatalmat gyakorolni hivatott erőnek vagy lénynek gondolja.

Ez magyarázza, hogy az istenemberi megváltás művét elfogadók közössége, az egyház nem egyszerűen a választottak, az igaz emberek gyülekezete. Az egyháznak mindenki tagja, aki hittel várja az igazság világosságából részesedését. Nincs szellem,

igazság azon az egyházon kívül, amely az egyetemesség igényét ápolván, apostoli megértéssel és buzgalommal fogja szellemi-lelki egységbe mindazokat, akik a Megváltó küldetését elfogadják, és az ő közvetítésével, a Jó Pásztor nyájában hittel várják az igazság világosságából részesedésüket. Az egyház tagjainak többsége ugyanakkor nem választott, nem az igaz emberi küldetésüket betöltőkkel szellemileg azonos látókörön tájékozódik, hanem igényli a szellemi lehetőségeinek határaival számoló apostoli gondoskodást. Nem a választott népnek és nem a Megváltónak a fogyatékössága, hogy az emberiség nagyobbik, a természeti létezésnek alávetett felét nem sikerül azonnal, közvetlenül a Megváltó föllépésének hatására Isten népébe beemelni, a választottság adományában részesíteni. Bár a Megváltó a szolga képét ölti magára, és magára veszi a világ bűneit, egyházát nem saját lehetőségeinek határát megtapasztalván alapítja, és küldi a világba apostolait, hanem mert megkönyörült az embereken, akik egyelőre nem készültek föl az igazság prófétai szavának, az ítéletnek a meghallására, az igazság színéről színre látására.

Nemcsak az egyház kevesebb, mint Istennek a kinyilatkoztatásban részesülő választott népe. Az egyházon belül az igazság szavára figyelő választottak is kevesebbek, mint a bibliai igaz emberek vagy a Megváltó személye. Hozzájuk az Isten nem közvetlenül szól, mert a bibliai igaz emberektől és a Megváltótól eltérően ők nem a személyes igazság mint egész felől tekintenek a világra mint részre, hanem a világ mint rész felől az onnan nézvést magától soha föl nem táruló igazságra. Az általuk járt út azért nem torkollik mégsem zsákutca, erőfeszítésük azért nem marad terméketlen, mert Krisztus megváltó szava által az önmagában véve járhatatlan út járhatóvá válik, az ő önmagukba véve értelmetlen erőfeszítéseik mély értelemmel telnek meg. Csak a krisztusi megváltás látókörében értelmezhetők ugyanis azok a feladatok, amelyeket a szellem embere a keresztény kultúrán belül felismer, vállal, amelyek megoldásával megbirkózik, és amelyek eredményeképpen maga is az igazság tudójává, választottá válik.

A keresztény kultúrán belül a szellem választott embere nem egyértelműen az istenemberi, a megváltói hivatástudat hordozója. Tetteiben nem föltétlenül az igazság prófétai világossága vezeti, és szavaiból nem közvetlenül sugárzik az igazság világossága. Megnyilatkozásai gyakran releváns tévedések, tragikus vétségek, amelyek az igazság tapasztalatát a tévedésekből levont tanulság, a vétség által előidézett megtisztulás révén közvetítik. Fölmerül a kérdés, mi szükség a szellemi alkotásra, ha Jézus Krisztus Evangéliuma a mi szellemi erőfeszítéseinket megelőzően és általunk felül nem múlhatóan már kinyilatkoztatta az igazságot. A kinyilatkoztatáson kívüli szellemi teljesítmények nem kizárólag az igaz ember személyiségén belül megszólaló, hanem – a személyiség történelmi megosztottságából következően – a világban is szétszóródó, az emberi életet, a kultúra jelenségeit átható, és azokat legalább annyira torzító, mint a történelmi értelemteljesülés céljainak alárendelő igazságból indulnak ki, és az igazságnak ezeket a nem tisztán személyes megnyilvánulásait világítja meg. E szellemi teljesítmények hozzájárulása által az üdvtörténet során az igazság nem csupán az őt személyesen elfogadó és a megváltást üdvözlésként értelmező, hanem az őt elutasító és a megváltást kárhazatként felfogó, a természeti létezésbe makacsul bezárkózó ember számára is láthatóvá válik, bár mint már szóba került, az utóbbiak esetében az igazság elfogadásáról nem lehet beszélni. Hatásukra ugyanis az emberi létezést két részre szakító, a világot pedig önmagában is kezelhetőnek feltüntetető hamis immanens civilizációs egységképzet visszaszorul, és a személyes, a világon túli igazság nemcsak az őt személyesen hordozó igaz embert, hanem a világot, illetve a magukat neki odadobó embereket is megvilágítja.

A megváltás műve a kinyilatkoztatás lezárulását követően mint üdvtörténet ily módon a szellem választott, bár megváltói hivatástudattal nem rendelkező embereiben folytatódik. A keresztény kultúrán belül, a megváltás metafizikai drámájának megfelelően, illetve a történelmi egyháznak egyelőre az egyetemes emberiséget átfogó Isten népévé nem válása miatt azonban az a paradox helyzet alakul ki, hogy többnyire azok hivatkoznak a Megváltóra, tekintik magukat buzgó követőinek, és várják tőle benne az isteni szubsztancia hordozóját látva – mint a Megváltó áldozatának formális elfogadásáért állítólagosan nekik járó jutalmat, valójában pedig a képmutató öngazolás torz vágyától hajtva – üdvözülésüket, akik a szellem életében nem részesülnek, az egyház szellemi-lelki közösségén tulajdonképpen kívül rekednek. Akik viszont a személyes igazság egyetemes létalapozó szerepének belátásán munkálkodnak, akik a szellem emberei, a nyáj egybefogásán fáradozó apostoli nézőpontból könnyen világi hívságok kielégítőinek minősülnek.

A keresztény kultúrán belüli felemás helyzetet az magyarázza, hogy az igazság világosságát az emberi létezés egészére kiterjeszteni igyekvő szellemi erőfeszítés nem csupán az igazság fényének terjedéséről hivatott gondoskodni. Az üdvtörténeti folyamat fönntartásának elengedhetetlen föltétele e fénynek a kultúra közegén belüli őrzése is. Ugyanis elengedhetetlen, hogy az emberiségnek a világba merülő és az igazság érdekében személyes szellemi erőfeszítést nem vállaló nagyobbik fele legalább tartózkodjon a világ dolgait befolyásolni igyekvő gonosz praktikáktól, az olyan jellegű szellemi erőfeszítésektől, amelyek a világ fölötti hatalom megszerzésére irányulnak, és az igazsággal szembe fordulás miatt az emberi személy kárára lehetnek. Erre végeredményben nem az emberek erkölcsi, lelki állapotának fokozatos javítása vagy a megváltó tanításának szubjektíven őszinte elfogadása a biztosíték, hanem a kultúra rendjét fenntartó személyes felelősség tudat.

A történelmi megosztottság állapotában nem várható, hogy minden ember teljes mértékben az igazság oldalára álljon. Így az üdvtörténetben részt vállaló, az igazság mellett magukat elkötelező, vagyis a szellemet hozzá méltóan kezelni képes emberek személyes megnyilatkozásainak föltétlen elsőbbségét elismerve, mindig gondoskodni kell arról, hogy a természet és a társadalom ügyeinek intézésébe lehetőleg ne keveredjenek az anyagi világban kikerülhetetlenül eltorzuló szellemi szempontok, a gyakorlatias feladatok ideologikus céloknak alá ne rendelődjének. Amikor az ember által teremtett második természet, a társadalom a kitartó üdvtörténeti erőfeszítések eredményeképpen az Isten által teremtett első természethez hasonlóan jóvá válik, a gondolkodás lehetőséget kap arra, hogy a szellem teremtettségét a korábbi korlátoktól és felemás alkuktól szabadon kibontakoztassa, és az igazságot a lét rendjének megfelelően föltételek nélkül érvényesítse.

Felemás alkuk jegyében bontakozott ki a kereszténység katolikus felében az a nyugati fejlődés, amely az üdvtörténetet előbbre vivő szellemi alkotások létrejöttét lehetővé tette. A nyugati fejlődésben érvényesülő felfogás alkuszerűsége és felemássága abban állt, hogy miközben megteremtette az alkotás légkörét, és a szellem mozgását az alapító szándékai szerint, de a nyáj lelki nyugalma kockáztatva biztosította, egyúttal elfogadta, sőt, engedékenységgel tüntetve, maga is sugallta azt a látszatot, hogy a szellemi alkotás lényege szerint világi érdekű. Ezzel a szellemi élet felvirágzásáért cserében a szellemnek az egyházból kiszorulását, illetve a világiasságában tetszelgő szellemnek az egyháztól elidegenedését, majd a világban bekövetkező fokozatos elsekélyesedését és elhalását idézte elő. A Nyugat termékeny következtelenségének történelmi jelentőségét elismerve, azt kell mondanunk, hogy végeredményben az ortodoxia szilárdságának volt igaza, amikor ragaszkodott ahhoz az alapigazsághoz, hogy nincsen szellem az egyházon kívül. Tévedését

az egyház természetesen nem azzal teszi jóvá, ha a – szellemi mozgékonyságának köszönhetően létrejött – szellemi alkotásokat megtagadja, hanem ha azokat szellemi értelemben az egyház részévé nyilvánítja. Egy ilyen belátás annál kívánatosabb, mert nem csupán a szellemi élet föllendítését, az értelemteljesülési folyamat előbbre jutását, hanem a Kelet és a Nyugat közötti évezredek szakadás megszüntetését is ígéri.

E lehetőség megvalósulása azonban azt is jelenti, hogy az apostoli feladatát betöltő egyház, az idők szavát megértve, Krisztustól örökbe kapott prófétai küldetését is kinyilvánítja. Tehát nem értelmetlen önföladással nyugszik bele abba, hogy a nyáj túlnyomó többsége a lelki malaszt helyett a társadalmi, politikai és gazdasági élet immár kiszámítható és ugyanakkor szellemi vonatkozásokat nem mutató változásaira bízta magát, hanem belátja, nem kielégítő magát a hívők közösségeként meghatároznia. A változott körülmények között indokolt mérlegelnie, hogy mint egykor a kinyilatkoztatás népe tette, a választottak közösségévé, Isten népévé nyilvánítja magát, és a továbbiakban minden tagjától az igazság kérdésében való önállót, teljes értékű tájékozódást várja.

A teendők ilyen értelmezése örvendetes módon megnyitja az utat a keresztény egyház és a bibliai zsidósághoz hasonlóan változatlanul Isten népének számító rabbinikus zsidó vallás viszonyának tisztázása előtt. Először is megállapítható, hogy a kinyilatkoztatástörténet lezárulása óta mind a keresztény, mind a zsidó közösség – Krisztus második eljövételére, illetve a messiásra várva – a korábbi és a remélt vagy hittel várt jövőbeli állapothoz képest lefokozottnak tudja magát. Ez annak ellenére igaz, hogy ez az állapot a két közösségben ellentétes módon értelmeződik. A keresztényeknél a hívők korlátozottabb szellemi önállóságát, a közösség tagjainak az apostolokra és a Megváltó személyére utaltságát, a zsidóknál viszont a választottaknak a világba vetettségét és ugyanakkor arról lemondását, hogy a világ állapotára az igazság szavával hassanak. Az új helyzetben mód nyílik annak belátására, mi magyarázza a keresztény-zsidó megosztottságot, mi a két tanítás értelme, és hogyan egészítik ki egymást.

Amint a termékeny következetlenséget hitétől vezettetve vállaló Nyugatnak indokolt e következetlenség termékenységeinek kimerülését követően elismernie a keleti ortodoxia igazát, úgy indokolt a keresztény egyháznak az alapító személye és a maga Krisztus-követése között mértékadóan különbséget téve belátnia, hogy a Megváltó által mutatott úton haladva, és a látás képessége híján hittel az ő kezébe kapaszkodva, nem az igazság fénye vezeti, hanem eljárása inkább afféle termékeny következetlenség, az igazság fényének buzgó hitével fölcserélése, amelynek lehetőségei viszont mára kimerültek. Ha pedig nem egyszerűen az úton haladó egyháznak, hanem a hívőket az igazság útjára hívó Krisztusnak, az egész világ Megváltójának van igaza, akkor a Bibliának a Krisztus hívását meg nem halló, de szemét rendületlenül a világból kivonulni látszó igazságra függesztő népe nem tévelyeg. A jövő felé irányuló reményével a zsinagóga vallása is az igazság iránti föltétlen elkötelezettségét fejezi ki annak ellenére, hogy az igazság szeretete – éppen föltétlensége miatt – az ő esetében megakadályozza a hit termékeny következetlenségének elfogadását, az istenszeretnek az emberszeretben föloldását

Az Istenember személye azt fejezi ki, hogy az emberiség megváltásának feladatára a választott nép bukkan rá, de egyben azt is, hogy ez a feladat megrendítő módon ugyanúgy meghaladta a választott nép, mint minden más nép lehetőségeit. Isten népe, a választott nép ezért ugyanúgy megváltásra szorul, mint a világ bármely más népe, hiszen a zsidóság, ha a többiektől eltérő módon is, nem kevésbé megszenvedti az emberiség történelmi megosztottságát. A zsidóságnak akkor nyílik módja újból bekapcsolódni az üdvtörténetbe, a

történelmi értelemteljesülési folyamatba, amikor a kereszténység kilép a termékeny következtelenség korábbi állapotából, és a hívők közösségéből teljes mértékben a választottak közösségévé, Isten népévé válik. Ekkor immár egyetemes, az egész emberiségre kiterjedő érvennyel az igazságot a lét rendje szerint a hit, az istenszeretetet a felebaráti szeretet elé helyezi, jelezvén, hogy ma már az igazság nem csupán az igaz ember személyében, hanem az egész világban otthonára lelhet. Mint a keleti ortodoxiának a katolicizmus viszonylatában, a zsidóságnak mint bibliai ortodoxiának a kereszténység vonatkozásában az a szerepe, hogy a fejlődés, lendületének kifulladására idején, a szellemi hierarchiára figyelmeztetve, az értelemteljesülési folyamatot a holtpontra átsegítse.

A megosztottság különböző formáit számbavéve, és köztük az analógiát fölfedezve, meg kell állapítani, hogy míg a keresztény egyházak között csak értelmezési eltérések vannak, keresztény-zsidó viszonylatban az eltérés a tanításban magában fedezhető fel. Az előző esetben az egy és ugyanazon kérdésekhez való két, elvben egyaránt lehetséges személyes viszonyulásról van szó, az utóbbi esetben viszont olyan megosztottságról, amellyel az előidéző ok föltárása, értelmező kifejtése nélkül egyik tanításnak sincs módja szembenézni. Ez az ok az Isten, illetve a világ szubsztancialitására vonatkozó és a bibliai hagyománnyal lényege szerint össze nem egyeztethető civilizációs, tudományos elképzelésekben keresendő. A szubsztancialitás képzetét a zsidóságtól eltérően nem csupán a nyugati, hanem a keleti ortodox kereszténység is mint tanításai közvetítésére alkalmas eszközt elfogadta, sőt, a szubsztancialitás érvényét megszüntetni, vele szemben a bibliai világkép világmagyarázó erejét kibontakoztatni még a zsidó gondolkodás sem tudta.

Ha a megváltáson a személyes és világon túli igazság világbeli érvényének biztosítását értjük, és akadályát a szubsztancialitás képzetében látjuk, amely az igazságot személytelen társadalmi és természeti erőknek mutatja, akkor azt kell mondanunk, hogy a szubsztancialitás elismerése esetén nincs értelme a megváltásról beszélni. Tehát a zsidóságnak van igaza, amikor következetesen tartózkodik szóba hozásától, és nem hisz abban, aminek teljesülését maga is reméli. Ma azonban, amikor a személytelen szellemi, az ideologikus tényezők kikapcsolása révén a társadalom jóvá vált, és a nyugati fejlődés termékeny következtelensége meghozta a várt eredményt, a kereszténységnek a Krisztus-hit föladása, a bibliai ortodoxiába merevedés nélkül van módja feladnia korábbi következtelenségét, és ezután következetesen, azaz a szubsztancialitás képzetét félretéve, de egyben a zsidóság minden eddigi fenntartását megértve, vallania meg hitét. Erre, azaz a személyes metafizika megalkotására nem egyszerűen a világra és az emberre vonatkozó ismereteknek a gyarapodása adja meg a lehetőséget, hanem az, hogy a keresztény kultúra eredményeinek köszönhetően az emberiség világbeli helyzete megváltozott, az önmagában véve is érthetőbb, értelmezhetőbb lett, az igazság világbeli érvényesülésére jobb lehetőséget kínál.

Mára nyilvánvalóvá vált, hogy a civilizációs feladatok ellátása nemcsak nem biztosítja a személyiség energiáinak mozgósítását, sőt, eljárásunk kifogástalanságának inkább az a föltétele, hogy következetesen gondoskodjunk a torz ideologikus szempontoknak a gyakorlati tevékenységből kizárásáról. Nemcsak az ortodox szemléletmód vált idejétmúlttá, amely a civilizációs erőfeszítéseket mint a gonosz szellem megnyilvánulásait a személyiség számára, azaz vallási szempontból károsnak tartotta. Időközben az is bebizonyosodott, hogy az eltorzult szellemi, vagyis a szubkulturális vallási kérdéseknek a civilizációs ügyekbe keverése végeredményben nem "Isten szándéka" szerinti, hanem az ördögtől való. Ez a fölismerés azonban önmagában nem biztosíthatja,

hogy életünkbe – akár a társadalom, a természet, a politika és a gazdaság komoly ügyeibe – ne vegyüljenek a gondolkodás rendjének ellentmondó, mert annak személyességét érzékelni képtelen és azt tudatosan megzavarni igyekvő törekvések. A szellemek, a démonok, a dzsinnek anarchikus elszabadulása a rendet szükségszerűen kísérő jelenség ott, ahol a személyes igazság világbeli képviselője nem biztosított. Ugyanis ahelyett, hogy a szellemi erőket, a szellemeket az egy és oszthatatlan igazságban, a Szellemben, a személyes Istenben fognák egybe, gyakorlatias óvintézkedésekhez folyamodnak, és őket a szellemi környezetvédelem – a szellemi környezetszennyezettség nem természetes és nem szükségszerűen kikerülhetetlen állapotában mint kényszerhelyzetben megképződő – elvárásaihoz igazodva, palackba zárják. A szellem azonban a palackból így vagy úgy, ezért vagy azért bármikor kiszabadulhat, tehát a kisebb vagy nagyobb társadalmi katasztrófák időről időre nem kerülhetők el, és a tőle rettegés vagy a vele viaskodás természetellenesen az élet kiküszöbölhetetlen elemének tűnik.

Nem mondható, hogy a szellemeknek a személy egységéből kiszakadásába és a világban elszabadulásába belenyugvó gondolkodás eleve terméketlen volna. A mohamedán vallás történelmi kultúráteremtő erővel rendelkezése tanúsítja, hogy nincs így. Viszonylagos szellemi teljesítőképességének, alkotóerejének azonban az a föltétele, hogy elismerje szellemi eltévelyedés voltát, amint azt a magát Ábrahám törvénytelen fiától, Izmailtól származtató mohamedán vallás teszi. Mert természetesen eltévelyedés az, amikor az ember magát szellemi alkotóerővel nem rendelkezőnek gondolja, és lemond Isten képére teremtettségéről. Mégis azáltal, hogy magát Teremtőjének, a mindenható igazságnak, föltétlenül aláveti, azaz legalábbis remegő teremtmény voltát elismeri, amint az iszlám teszi, szerepbetöltésének korlátozottsága dacára a lét rendjét tudomásul veszi, vagyis bizonyos határokon belül képes marad a világban és az igazság ügyében tájékozódásra. A mohamedán hívő a szellemi tájékozódási képességét elvesztő, a magát és világát értelmetlenül pusztító anarchistától abban különbözik, hogy az utóbbi nem ismeri el saját tévedését. Az Allahot istenének tekintő mohamedán szellemi látóköre történelmi leszűkültségének végtelen áldozata. Nem tehet arról, hogy miközben a rabbinikus zsidósághoz hasonlóan meg van fosztva a hit releváns tévedésének képességétől, a belőle fakadó történelmi tájékozódási képességtől, az ókori Kelet civilizációinak örököseként a rossz világbeli hatalmának belátása az Isten-ember viszony személyességének kétségbevonására, az istenképmasságról lemondásra készíti. A kultúráját önkényesen elvető anarchista viszont a benne dühöngő démonoktól megszállottan maga adja föl szellemi tájékozódó képességét.

A civilizációs erőfeszítések sikerének nem föltétele a szubsztancialitás képzete, és ezért mára a gondolkodás, mint például az analitikus filozófia tanúsítja, a gyakorlatilag kívánatos mértékben megtanult eltekinteni tőle. Az utóbbi évszázadban a látókörünkből fokozatosan kiszoruló szellemi kérdések visszanyerésének viszont elengedhetetlen föltétele, hogy a civilizációs szempontból nélkülözhető, szellemi szempontból pedig egyenesen káros fikciót elvi egyértelműséggel és világossággal kikapcsoljuk gondolkodásunkból. A szellemeknek világunkban tapasztalható elszabadulása, a személyiség benne megnyilvánuló széthullása nem valamely kiküszöbölhetetlen civilizációs szükségletből fakad. A személyiség bomlástermékei által előidézett szellemi környezetszennyezést az a szellemi vákuum magyarázza, melyet a szellemi kérdések legalább félévszázados gazdátlanul maradása, a szellemtudomány törvényen kívül helyezése, a szellem ügyeinek ebek harmincadjára kerülése idézett elő. Ezen a nem kívánatos helyzeten az a személyes

metafizika változtathat, amely a történelmi értelemteljesülés eredményeit értékesítve, és a gondolkodástörténet jövőbeli lehetőségeire figyelve, a gondolkodás hitelessé tételére, a kinyilatkoztatással tökéletes összhangba hozására vállalkozik.



## A SZEMÉLYES METAFIZIKA ÉS A GONDOLKODÁS SZEMLÉLŐDŐ, TISZTÁN SZELLEMI FORMÁJA

A természet jó, mert léte az igazságban gyökerezik, és az ember által teremtett második természet, a társadalom is jóvá tehető az igazság szavának engedelmessé, a világot a jog, az igazságosság és az emberiség jegyében berendező polgár által. De ahogy az Isten által teremtett természetben hiába keressük a személyes és a világon túli igazságot, a szellemet, az ember által jóvá tett társadalom sem tartalmazza közvetlen formában a szellemet, az igazságot. Ugyanakkor ahogy az ember nem létezhet a természetben, a társadalmon: a világon kívül, nem nélkülözheti a világban az igazságot sem. A gondolkodás, a tudomány feladata az, hogy a jónak teremtett természet és az ember által jóvá tett társadalom előterében a világot és az igazságot a teremtőerővel felruházott ember személyes teljesítményeként összekapcsolja. E feladat két oldalról közelíthető meg: a világ és az igazság oldaláról. Amíg az emberiség nem tudott kellőképpen gondoskodni társadalmának jószágáról, az általa teremtett második természetnek a világ rendjébe illeszkedéséről, gondolkodása csak a világ felől indulhatott ki. Csak világformáló tevékenysége biztosíthatta, hogy a társadalom ne vesse vissza gonoszul szellemi indíttatású és a jóra irányuló erőfeszítéseit. Ha a civilizáció a társadalom jósága révén a szellemi erőfeszítések kifejtését nem akadályozza, megvan a lehetősége, hogy a gondolkodás – természetének és a lét, a teremtés rendjének megfelelően – adottságait a korábbinál nagyobb mértékben kibontakoztatva, az igazságból induljon ki. Ez annál inkább szükséges, mert amilyen mértékben beteljesíti a polgárosodás mint a társadalom jóvá tétele az előtte álló feladatokat, olyan mértékben válik érzékelhetővé, hogy a szellemi igények a gondolkodás hagyományos rendjén belül nem elégíthetők ki.

Indokolt tehát, hogy a történelmi értelemteljesülés rendje szerint a fejlődés eredményeire támaszkodva, a gondolkodás korábbi, tevékeny formáját fölváltsa annak haladottabb, szemlélődő, tisztán szellemi formája. Amikor a gondolkodás az igazság arisztokratikus, nem mindenki számára közvetlenül érzékelhető problémájából indul ki, nem számíthat közvetlenül mindenki megértésére. Ez azonban a társadalom jósága, a szellemellenesség megszűnése következtében nem kell, hogy a gondolkodót elkeserítse. A gondolkodás tevékeny, a világ felől kiinduló és a világot az igazság befogadására előkészítő formája mellett a tudomány a megismerést tekinti feladatának, és a megismerő a dolgokat, a jelenségeket tevékenysége lehetséges tárgyaiként kezeli. A megismerés azonban csak bizonyos határokon belül szolgálja az ember világbeli tájékozódását ahhoz hasonlóan, ahogy a polgár is akkor gondolkodik helyesen, ha fölismeri szellemi tájékozódó képességének határát. A gondolkodás szemlélődő, tisztán szellemi, az igazságból kiinduló és a társadalom jóságát föltételező formája mellett a tudomány mint személyes metafizika a tárgyasítói megismerést alárendelt mozzanatként tekinti. Ebben az esetben szerepét a tudomány a világnak, a természetnek meg a társadalomnak, valamint benne az emberi létezésnek értelmet adó alkotásban, a dolgok és a jelenségek rejtett értelmének és az ember világbeli rendeltetésének a kipuhatolásában, illetve kibontakoztatásában látja.

A személyes metafizika az igazságot nem a világban, az értelmük kiderítését tőle váró dolgokban és jelenségekben keresi, nem is az emberben mint a gondjaira bízott világ polgárában, hanem abban a szellemi tájékozódásban, amely a magát megismerésként meghatározó és a világ tárgyasításába torkolló, majd ezáltal a világ szellemtelenségét újra

és újra saját kudarcaként megtapasztaló, de tapasztalatából a szükséges tanulságot levonni nem tudó tudománnyal végső soron nem egyeztethető össze. Ez a szellemi tájékozódás, amely magát kinyilatkoztatásnak nevezi, vallási jellegű. Nem mintha a benne megmutatkozó igazság kizárólag személyes érdekű volna, és az iránta érdeklődő ember csak a maga meg a mások személyes kérdéseinek elrendezését tekinthetné feladatának. Kizárólag vallási jellegű a kinyilatkoztatás addig marad, amíg az Isten szavát a lelkében meghalló igaz ember nem vállalja a világnak az igazságból kiinduló metafizikai magyarázatát. Részben azért, mert egyelőre annak az ideje nem jött el, a társadalom még nem vált a kultúrát tisztelő polgár erőfeszítéseinek eredményeként jóvá. Részben pedig azért, mert a hit teljes értékű, szemlélődő, tisztán szellemi formájának híján egyelőre nincsen mód az Isten szavát meghalló igaz ember belátásának értelmező kifejtésére, a kiváló személyiségben rejlő intencióknak az elhangzó ígéhez hozzászámítására, a személyes viszonylatok egészének értelmező átvilágítására, s ezáltal az igazság színről színre láthatóvá, mindenki számára tökéletesen megközelíthetővé tételére.

## KINYILATKOZTATÁS ÉS SZEMÉLYES METAFIZIKA

A kinyilatkoztatás kétezer évvel ezelőtt lezárult. Lezárult és nem megszakadt. Isten nem magára hagyta az igazsághoz fölemelkedni nem tudó emberiséget, hanem azért szűnt meg szólni hozzá, mert mindent elmondott neki, amit el kellett mondania. A kinyilatkoztatás, illetve az azt tartalmazó Szentírás tehát szellemi értelemben kerek egész, az igazság teljességének megmutatkozása. Ugyanakkor mindenki, aki a hit dolgaiban valamennyire járatos, tudja, hogy a hit kérdéseit a titok homálya lengi körül, és a kinyilatkoztatásban benne foglalt értelmi egészet egyáltalán nem könnyű, nagyon is kérdéses, hogyan lehet láttatni. Ha ezt az ellentmondást azzal igyekezünk feloldani, hogy az ember értelmi lehetőségét meghaladja az igazság teljességének belátása, eltávolodunk a Szentírás szellemiségétől.

A kinyilatkoztatás lezárult, az igazság teljessége számunkra adott. Sokak, a többség számára azonban nem válik hozzáférhetővé, hanem sajnálatos módon titok marad. Az üdvtörténet, amely a kinyilatkoztatás óta változatlanul tart, nem más, mint annak keresése, hogyan tehető az igazság közkinccsé, mindenki számára megközelíthetővé. Miként oldható fel a kinyilatkoztatást körüllegő homály. A kinyilatkoztatás körüli titok oszlatása, a hitigazság értelmének teljes értékű föltárása azt igényli, hogy az igazságnak az igaz ember lelkében megszólaló szavához számítsuk hozzá az igazságot megtapasztaló személyiségét, és így derítsük föl a létigazság szerkezetét, kapjunk lehetőséget arra, hogy színről színre lássuk az igazságot, amelyen a világ és az ember léte nyugszik, és amelynek jegyében mindkettő értelmessé tehető. A személyes, az igazságból és nem az ésből kiinduló, az igazságot nem csupán közelítő, hanem a látását föltételező metafizika azt teszi lehetségessé, hogy az üdvtörténet, a gondolkodástörténet során, az igazság intellektuális közvetítése révén kialakított eszközöket a kinyilatkoztatás egyetemes emberi nézőpontjából, a személyes igazság fényében írjuk le. Ugyanakkor ez sürgető szükségszerűséggé is vált, mert a viszonyok intellektualizálódása miatt mind kevésbé várható, hogy az igaz ember szellemi nézőpontjához igazodást ki-ki saját belátásából vállalja. Kétségtelen, hogy a

kinyilatkoztatás, a világ és az emberi lét értelmének elfogadása az igazság személyességéből adódóan a jövőben is személyes hozzájárulást igényel. Hasonlíthatatlanul jobbak azonban ennek az esélyei, ha az igazság színről színre látható, hiszen ebben az esetben egyértelműen lepleződik le a hazugság, a gonoszság. A megváltás e téren a lehető legtöbbet, a helyzet egyértelművé tételét jelenti.

A kinyilatkoztatás elfogadásának elhúzódását nem a kinyilatkoztatás érthetlensége, hanem az emberek nagyobb részének értetlensége okozza. Mégis a megváltás mint a felelősség vállalása az emberek értetlenségéért azt jelenti, hogy az üdvtörténet az igazság egyértelműen hozzáférhetővé tétele érdekében vállalt erőfeszítések sora. Ezen erőfeszítések hagyományos módja a személytelen ész közvetítő szerepének alkalmazása különös tekintettel azokra, akik csak mérsékelt készséget és hajlandóságot tanúsítanak a kinyilatkoztatás szellemi-lelki tartalmainak befogadására. Az intellektuális közvetítésnek megvannak a korlátai. Nevezetesen az, hogy a kinyilatkoztatás elfogadására való mérsékelt készség vagy hajlandóság sem mindenki esetében adott. Ezért nem elegendő az igaz emberek istenélményét, a személyes igazság kérdéseivel viaskodását a személytelen ész eszközeivel megközelíthető formában kifejtetni. Végső soron szükséges annak biztosítása, hogy az emberiség és a világ létét érintő kérdéseket ne csak az igaz emberek nézőpontjához szabottan tárgyaljuk. Az igaz ember formailag úgy beszél a lelkében megszólaló Istentről, mintha a személyes igazság tőle elidegenült, az ő életébe erővel belenyúló hatalom volna. Olyan kijelentéseket tesz vele kapcsolatban, mintha az emberhez hasonlóan tudattal, érzésekkel, indulatokkal rendelkezne, és léte nem kizárólag szellemi természetű volna. Ez indokolja a kinyilatkoztatás olyan kifejtését, amely elvonatkoztat az igazságot megtapasztaló, az Istennel beszélő igaz embertől, és megmutatja, hogy az ő lelkében megszólaló, az általa feltárt igazság miként hatja át már a kinyilatkoztatásban való megszólalása előtt az egész emberiség létét.

A kinyilatkoztatás titokszerűségét az magyarázza, hogy ami benne az emberiség világbeli létét, történelmét befolyásolva, az igazságra rátalálását elősegítve megtörtént, az a személyes igazság szellemi jellegének, értelemadó szerepének megfelelően nem lehetett a világba és a történelembe betörő, következményeit ott kifejtő, cselekvő jellegű hatás, hanem az igazságra kinyíló, annak értelemadó erejét megtapasztaló igaz emberek megvilágosodása, személyiségének élménye, szenzációja, titka volt és maradt. A Szentírás elbeszélései erről a megvilágosodásról, titokzatos eseményről számolnak be abban a formában, ahogy az az igaz emberek lelkében megképződött, tudatában tükröződött, ahogy számukra megmutatkozott, illetve általuk magyarázható volt. Az igaz ember, aki számára rendkívüli személyisége természetes adottság, és aki nem számol azzal, hogy az igazság világbeli megmutatkozása nem Isten szavának a lelkében megszólalásával, hanem rendkívüli személyiségének kialakulásával, a szellemi tapasztalás történelmi folyamatával kezdődik, úgy véli, hogy az őt megszólító Isten, a világon túli személyes igazság betör a világba, és őt, e világ fiát mint fölébe magasodó, rá erejét meghaladó feladatot kiszabó hatalom szólítja. Az igaz ember az igazság titokzatos, számára érthetetlen megmutatkozásából, a magát kinyilatkoztató Isten képzetéből nem von le képtelen, hamis következtetéseket. Mindenki más azonban, aki nem rendelkezik az ő rendkívüli, az igazság közvetlen és személyes befogadására fölkészült személyiségével, és aki az igazság utáni vágyában nem olyan alázatos, hogy fölmérje a közte és az igaz ember szellemi státusa közti különbséget, ebből hamis következtetést von le. Úgy találja, hogy a kinyilatkoztatás szellemi erőhatás, amely a személyes készenlét, a szellemi összeszedettség híján is megmutatkozik, és ezáltal az ember

szerepét erkölcsi, érzelmi elfogadássá fokozza le, vagyis a maga erkölcsi, lelki teljesítményét az emberi teljesítmény maximumának tünteti fel. A másik lehetőség, hogy az ilyen ember az igazság világbeli érvényét mint az észnek ellentmondó képtelenséget visszautasítja.

## A MEGVÁLTÁS MINT ÉRTELEMTELJESÜLÉS

Ha figyelmünket a szó sugallatára összpontosítjuk, azt mondjuk, hogy a megváltás az ember megszabadítása a bűn rabságából. A személyes igazságból azonban nem értelmezhető, miképp jutunk a bűn állapotába, ezért a megváltásnak ez a magyarázata nem kielégítő. A magát elsősorban megváltandó lénynek, pornak és hamunak tekintő ember csak elfogadja a megváltást, de nem érti meg, számára az titok marad. Értelmezhetővé csak a rendeltetését, Isten képére teremtettségét, teremtetőjével felruházottságát belátó igaz ember, az Istenember számára válik, aki nem csupán igényli a megváltást, vagy vágyik rá, hanem benne szerepet is vállal. Az ilyen ember nem a bűn mindannyiunk által megszenvedett értelmetlen állapotából indul ki, hanem a minden emberi és világbeli helyzetet megvilágítani képes személyes igazságból. Míg a bűn rabságában szenvedő, a megváltást váró ember nem érti a személyes igazságot, a megváltásban részt vállaló, az igazságból kiinduló ember érti a bűn rabságának állapotát. Ezért kapcsolódhat be a megváltás történelmi folyamatába. Az igaz ember számára a megváltás a személyes igazság bevonása a világba. Bár a világ léte az igazságon nyugszik, és az igazság képe az emberi személyben adott, tehát az igazság világbeli érvényesülése lehetséges, igazság és világ kapcsolatának teljes értékű átlátása híján, a világnak és benne az embernek a személyes igazságból kiinduló egyértelmű magyarázata nélkül az a történelmen belül mégsem következik be.

A Megváltó áldozata, a szolga alakjának az Istenember által való magára öltése, a bűn rabságában szenvedő emberrel azonosulás nélkül nincs megváltás. Az Istenember megalázkodása azonban csak a megváltás föltételét teremti meg, csupán a bűn jármában szenvedő ember reményét erősíti, és újjászületésének vágyát kelti fel, nem tekinthető azonban a megváltás eseményének, nem azonosítható az üdvtörténeti fordulattal. Az akkor érkezik el, amikor az Emberfia az igazság ragyogásában, nagy hatalommal és dicsőséggel jön el, amikor történelmi tettének eredményeként az igazság mindenki számára színről színre látható lesz, és a teremtés folyamatának lezárulásaként eljön az idők teljessége.

Amikor a megváltót Istenembernek mondjuk, azt fejezzük ki, hogy nem csupán emberségének mértékében szereti felebarátját, hanem szeretete föltétlen, és közvetlenül Istennek az ember iránti szeretetét nyilvánítja ki. Az elnevezés világossá teszi, hogy az emberszeretet Istennek, a személyes igazságnak a szeretetén alapszik, és az ember csak azért szeretheti felebarátját, mert Istent szereti. A megváltás azt igényli, hogy az igaz ember teljes szívével és minden erejével az igazságból kiindulva fogadja el a bűnbe esett világot. De Istennek az Istenember megváltó tetteben megmutatkozó föltétlen emberszeretete nem szívének könyörületességéből, az elkövetett bűnök elnéző megbocsátásából következik, hanem a személyes igazságban megszülető értelmi belátásból, amely világossá teszi, hogy az Isten képére teremtett ember Isten kegyelméből képes vagy méltó lehet a személyes igazság melletti tanúskodásra. Az ember azonban csak a rajta túlmutató, a létét megalapozó

és az elé feladatot állító igazság, Isten által töltheti be rendeltetését, csak az Isten személyes megértése mint az igazságnak az ember iránti föltétlen szeretete teheti őt erre képessé. Így lehetséges, hogy a megváltás ne csupán az ember szánalmas tévedése vagy hitvány gonoszsága miatt bekövetkező torzulás nagyvonalú kiigazítása legyen, hanem egyben a teremtés beteljesülése, a világ értelmének megmutatkozása. Az ember pedig nem csupán jámborul elfogadja az Istentől kapott segítséget, hanem a teremtés befejezése, a megváltás az ő alkotóerejének megnyilvánulása is.

## MEGVÁLTÁS ÉS SZELLEMI ALKOTÁS

Amikor a Megváltót úgy jellemezzük, hogy magát a szolga alakjában lealázva, Isten bárányaként a világ bűneit veszi magára, akkor a megváltást a megváltandó, a bűn rabságában szenvedő és az ő könnyőrlétére szomjazó emberiség felől írjuk le. Van azonban a megváltásnak olyan leírása is, amely a magát az igazságnak nevező, az idők végezetén nagy dicsőségben eljövendő, holtakat és eleveneket megítélő, vagyis az általa megigazult világban király, főpap és próféta voltát, szellemi alkotóerejét kinyilvánító igaz emberként jellemzi. E két leírás egymáshoz úgy viszonyul, mint amely az Istenember szerepvállalását vagy a megtestesülő Isten, vagy pedig a személyes igazságot, az Istent teljes értékűen magába fogadó ember oldaláról írja le. Formailag mindkét kifejtés elfogadható, és látszólag egymással egyenértékűnek mutatkozik. Valójában azonban a személyes igazság szellemi természetének, a tiszta szemléletben megfogható értelemadó erejének csak a második felel meg, és a megváltás értelmének ellentmondásmentes feltárása csak e második kifejtéstől várható. A megtestesülés tehát nem fogható fel a személyes igazság, Isten tudatos döntésének, a világnak új formát adni szándékozó akarata kinyilvánításának vagy a világba, az emberi létezésbe belenyúló csodás isteni tettnek. A csoda másban, abban áll, hogy a személyes igazság az Isten képére teremtett, az igazság tapasztalatát befogadni képes és azt értelmezni tudó emberben megszólal, ily módon bekerül az igazságról egyébként nem tudó, bár annak híján az értelmetlenség állapotát megszenvedő világba, és magára vállalja a léte értelmét nem ismerő, sőt azzal gyakran szembeforduló világról való gondoskodást, illetve kijelöli az értelemteljesülésnek az ő küldetésében körvonalazódó útját. Az Istenembernek mint a személyes igazságot magába fogadó igaz embernek a szellemi alkotás feladatát előtérbe állító alakja oldja föl azt az ellentmondás, világítja meg azt a titkot, amely Isten és ember, megváltó és megváltandó, igazság és világ ellentétét feszíti.

Az Istenember alakjának metafizikai természete vagy a Megváltó küldetésének szellemi alkotásként jellemzése nem öncélú, elvont teológiai kérdés. A kinyilatkoztatás egyetemes kultúrateremtő erejét tanúsítva, minden szellemi megnyilvánulás belőle táplálkozik, vagy rá vonatkoztatva leli meg értelmét. Ez azt jelenti, hogy minden, az igazságnak a világba bevonására törekvő szellemi alkotás tragikus szerepvállalás, ahogy tragikus az emberiségért magát feláldozó Krisztus alakja és életútja is. A világot és az igazságot egymásra vonatkoztató szellemi alkotás tragikus jellege kétirányú, az alkotó tragikus vétsége kétféle lehet. Egyfelől az alkotó, az igaz ember kiválóságában fogan, abban, hogy az általa képviselt és megszólaltatott igazság – az értelemteljesülés folyamatának lezárulásáig – be van zárva az alkotó rendkívüli személyiségébe. Igazsága

nem mondható ki teljes értékűen és szabadon a fogadókészség korlátozottsága miatt, illetve föllépése rendkívüliségének általa sem teljes beláthatósága, valamint a maga és a többiek szempontja közötti átváltás akadályozottsága következtében. A vétség másik formája abban áll, hogy a világ és az igazság között közvetítő alkotó az értelemteljesülés történelmi folyamatának lezáratlansága, a közvetítés akadályai miatt mindig nagyobb mértékben kényszerül a világgal azonosságot vállalni, a benne élő Istenképmást a porig alázni, mint amennyire a kapcsolat személyes formái számára megengedik.

A szellemi alkotó, a helyzetében valóban megoldható feladatokra összpontosítva, de eljárását közvetve az értelemteljesülés jövőbeli lezárulásával is igazolva, hajlamos szerepét az antikvitás példáját követve hősiességnek felfogni, azaz a szemlélődő megértésről megfélemedkezve, magát nagy tettek végrehajtójaként meghatározni, és ezáltal a bűn, a katasztrófa sötéttségét, a világ és az igazság közötti szakadék mélységét elfedni. Ez azonban csak annyiban sikerül, amennyiben a világ a hősiességre vállalkozáshoz alkalmas színháznak bizonyul, és a mutatóvonal nézőiben megvan e teljesítmény elismerésének készsége. Amilyen mértékben a világban e készség elhalványul, és mind kevésbé értékelhető a hősiességre vállalkozás, vonatkoztatódik a szellemi alkotás a világ bűnét Isten bárányaként magára vevő, a szellemi alkotást a szemlélődő értelemadasként felfogó, nem pedig nagy tetteket végrehajtani kísérő Megváltóra. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a helyzet fokozatos romlásával mind láthatóbbá válik a szellemi alkotás tragikus jellege, a világban kudarcra, a katasztrófa megszenvedésére ítéltsege, de egyben az is, hogy fényét a szellem nem közvetlenül sugározza, hanem mint katarzisz, vagyis a katasztrófa megszenvedése árán bekövetkező megigazulás, megtisztulás ragyog föl.

Joggal tehető szónak, hogy nem csupán a nagy tetteket végrehajtó hős áll az antikvitás világán belül, de a tragédia problematikája is, és kérdéses, nem profanizáljuk-e a megváltást, ha a tragikus hős szerepvállalásával hozzuk kapcsolatba. A krisztusi megváltást és a tragikus szerepvállalást közvetlenül azonosítani valóban nem szabad, de az nem kifogásolható, ha az antik tragédiában a megváltásra való utalást látunk. Krisztus nem tekinthető a tragikus hősök egyikének, és a világ bűneit vállaló Istenember meg a tragikus vétség vagy a tragikus hős büntudata sem kapcsolható össze minden további nélkül egymással. Egymásra vonatkoztatásuk mégsem félrevezető, hanem a szellemi jelenségek kölcsönös megvilágítását szolgálja. Ahogy Isten báránya a világ bűneit veszi magára, a tragikus hős sem ballépésének terhét viseli, hanem a világ jelenbeli állapotáért vállal szellemi indíttatásból, az igazság érvényesítése érdekében felelősséget. A különbség az, hogy az antik gondolkodástól eltérően nem a legfőbb jóból mint a világ harmóniájából, szépségéből, hanem az igazságból kiinduló igaz ember, a magát Istenemberként kinyilatkoztató Megváltó nincs bezárva katasztrófájába, és nem kénytelen megvilágosodását annak megtisztító erejére, a katarziszra korlátozni. A személyes igazság értelemadó erejét mozgósítva, módja nyílik belátni az üdv történet távlatát, az egész emberiségért vállalt felelősség révén a világ és az igazság egymásra találásának szellemi biztosítékait birtokolva, módja nyílik belátni az üdv történet távlatát. De a Megváltó sem katasztrófa nélkül, a világot nyomasztó bűn terhét, a sötéttség hatalmának megszenvedését, a poklokra alászállást elkerülve éri el ezt. Hiszen nem életbeli tettei, a lelkek fölött gyakorolt hatalma vagy az angyalok seregeinek mozgósítása által, hanem a küldetése nyomán a világba kiáradó szellem segítségével fejt ki értelemadó szerepét.

Nem értékeljük-e túl a szellemi alkotást, ha a megváltáshoz hasonlítjuk, nem szerénytelen-e a szellemi alkotó, amikor magát Krisztushoz hasonlítja? Krisztus

követőjének lenni azonban nem kitüntető cím vagy valamire feljogosító állapot, hanem komoly terhet jelentő feladat. A szellemi alkotó hitelesebben érti önmagát, amikor szerepvállalását nem a nagy tetteket végrehajtó hőshöz hasonlítja, hanem az értelemteljesülés szolgájának tartja. Mint látjuk, az Isten és az ember az igazság és a világ kapcsolatának ellentmondása is azt követeli, hogy a megváltást szellemi alkotásnak tekintsük, és az alkotóban, a gondolkodóban a megváltás ügyének előmozdítóját, a Megváltó által küldött szellemnek a megnyilatkozását ismerjük föl. Az értelemteljesülés ugyanakkor rá is szorítja az alkotót, hogy szerepét hitelesebben értse meg, amikor a szellem világias tiszteletét elapasztja. Ez a helyzet azt jelenti, eljött az ideje a gondolkodás rendszerét a személyes igazságból, a kinyilatkoztatásból kiindulva, közvetlenül az értelemteljesülési folyamathoz kapcsolva kialakítani.

A szellemi alkotás tragikus jellegének föltárulása nem elsősorban a katasztrófaállapot elmélyülését, egy korábbi derűs, a szellem értékelésére, a teljesítményeiben gyönyörködésre való beállítottság megszűnését jelenti. Ellenkezőleg, az igazság maradéktalan megnyilatkozása, mindenki számára hozzáférhetővé tétele azt ígéri, hogy a szellemi feladatvállalást a jövőben nem kíséri a tragikus vétség, az elért eredmények ellenére megoldatlanul maradó problémák nyomasztó sokasága. A személyes feladatvállalás az új helyzetben a végzetzerű katasztrófától függetlenedhet, amelyek a múltban annak ellenére katasztrófák maradtak, hogy értük a szellemi alkotó, helyzetét értelmezve, magát felelősnek tekintette, és ezáltal a bűn sötétségbe vetett emberiség történelmi helyzetét átlátta. Másfelől a szellemi feladat vállalása akkor is tragikus marad, ha többé nem kíséri a katasztrófa, hiszen személyességéből fakadóan az igazság színről színre láthatóvá válását követően is személyes erőfeszítést igényel a világ és az igazság összhangjának megőrzése.

## KINYILATKOZTATÁS ÉS SZELLEMI ALKOTÁS

A kinyilatkoztatás az igaz ember lelkében megszólaló személyes igazság. Az igazság azért szólal meg a lélekben a maga nevében, a maga hangján, mert az igaz ember az igazságot a világ elébe helyezve föltétlenül vállalja, mint a parancs sugallja, teljes szívéből és minden erejéből szereti. Választását az indokolja, hogy az ő feladata megismertetni az embereket, a világot az igazsággal. Az igazságnak a világgal, az emberekkel megismertetése azonban nem az egyetlen, az egyedül lehetséges szellemi feladat. Nem egyszerűbb nála a már kinyilatkoztatott igazság szellemileg hozzáférhetővé tétele, a többiekkel elfogadtatása. A kinyilatkoztatás középpontjában az igazságnak az egész világgal szembeni elsőbbsége áll, a szellemi alkotás viszont, ha ennek ellent nem is mond, az elsőbbség kérdését túlzottan nem feszegeti, és a hangsúlyt az igazság meg a világ kapcsolatának biztosítására, az igazságnak a világon belüli érvényesülésére helyezi. A kinyilatkoztatás az előzőekből következően a történelem kisebb szakaszára, a kinyilatkoztatás-történetre korlátozódik, a szellemi alkotás viszont végigkíséri az egész üdvtörténetet. Ahogy az igazságnak elsőbbsége van a világgal szemben, az igazságnak a világgal szembeni elsőbbségét hangsúlyozó kinyilatkoztatás is elsőbbséget élvez a világ és az igazság kapcsolatáról gondoskodó szellemi alkotással szemben. A szellemi alkotás vagy közvetlenül támaszkodik,

hivatkozik a kinyilatkoztatásra, annak szemléletét alkalmazza, vagy ha nem is tud róla, annak sejtése hatja át, valamint szerepe annak fényében értelmeződik.

A kinyilatkoztatás, a Szentírás és a szellemi alkotás nemcsak különbözik egymástól, hanem egybevetésüknek közös alapja is van. Azt kell mondani, hogy valami módon szellemi alkotás a Szentírás, a kinyilatkoztatás is. Például abban az értelemben, hogy nem alkalmazott jellegű, gyakorlatiasan hasznosítható civilizációs létesítmény, hanem olyan értelmes egésznek képező alkotás, amelynek értelme önmagában van. De oly módon is, hogy emberhez, az igaz emberhez kötődő szellemi teljesítményről ad hírt, mert a magát kinyilatkoztató igazság az igaz ember lelkében szólalt meg. Csak az az eltérés, hogy miután a kinyilatkoztatás az igazság világon túliságát, teremtményét nagy nyomatékkal hangoztatja, nehezebben nyílik mód annak belátására, hogy igazságnak és világnak a kapcsolata az igaz ember lelkében, a kinyilatkoztatás esetében is létre jön. Amennyire fontos szem előtt tartani, hogy a nem kinyilatkoztatás jellegű szellemi alkotás is a kinyilatkoztatáson nyugszik, mert egyébként értesüléseket közlő szöveggé, pusztá nyelvi jelenséggé laposodik, annyira fontos a kinyilatkoztatásban fölismerni az emberhez kötődő szellemi teljesítményt. Egyébként az Istenének magát átadó igaz ember az isteni szikrát magában kioltó képzelet torz tükrében elveszti istenarcúságát. Pedig nyilvánvaló, hogy az Isten, aki maga a személyes igazság, nem nyilatkoztathatja ki magát bármely remegő teremtményének. Hiszen az igazság világon túlisága, szemlélődő szellemi jellege akkor válik maradéktalanul mindenki számára megközelíthetővé, amikor az nem csupán az igaz ember személyes bizonyossága, hanem egyben az élet tényévé válik. Ennek azért van itt az ideje, mert a démonikus kritikai erőfeszítés önmaga számára csapdahelyzetet teremtve, az igazságtól a személyes fogadókészség minimumát is megvonta, és ezáltal szándéka ellenére új helyzetet teremtve eloszlatta annak látszatát, hogy az igazság szellemi erőként tör be a világba.

## A SZEMÉLYES IGAZSÁG MINT A BÜNTUDAT ÉRTELMEZÉSE

Nincs ésszerűtlenebb, a józan ész szempontjából botrányosabb a büntudatnál. Ugyanakkor a világ értelmes egészként felfogása, az emberi lét értelmének a történelem mélyén végbemenő föltárlása a büntudat terhének vállalásából, a büntudat elfogadásából származik. Az ellentmondást az magyarázza, hogy a személytelen ész nem képes a létegeész és az emberi létezés értelmének feltárására, az – az ésből le nem vezethető, ésszel ki nem következtethető – személyes igazságból származik. A világon túli személyes és szellemi természetű igazság azonban nem adhat hírt saját kezdeményezésére magáról, az embernek kell világbeli létében az igazságot személyesen megtapasztalnia. A Szentírásban erről van szó, mert az Isten, aki Ábrahámhoz szól, személyes, vagyis a lelkében élő Isten. Mivel a szemlélődő értelemadás az igazság megnyilvánulása, az Istenből mint az emberen kívüli igazságból kiindulónak vélt hatás föltételezése félreértés, az ilyen kezdeményezés szükségszerűen elmerül a természeti jelenségek anyagságában. A büntudatra úgy tekintünk, mint a személyes igazság történeti megtapasztalására, annak a szellemi tapasztalatnak a megmutatkozására, amely nélkül az ember nem találhatná meg az igazságot. A büntudatban bizonyosodunk meg arról, amit benne elmerülve még nem tudunk, hogy viszonyaink



áttekinthetetlensége, esetlegessége és ellenségessége ellenére az embereket az igazság föltétlenül összeköti egymással.

A büntudatban mint az igazság tapasztalatában nem a bűn, az igazságnak ellentmondó tett elkövetése, hanem a bűn tudata, vállalása a fontos. Ebből a szempontból másodrendű kérdés, ki követte el a bűnt, és mit tett a bűnös, a lényeg, hogy a maga vagy a mások tetteért valaki felelősséget érez. Hiszen a felelősség vállalásának nem a bűn terhétől szabadulás, a bocsánat elnyerése az értelme. Nem azért kell vállalnunk a büntudatot, hogy minél előbb és minél gyökeresebben megszabaduljunk a bűntől, hanem hogy szilárd és tartós büntudatunkban, amely nem föltétlen és nem is elsősorban a mi bűnünkből származik, minél határozottabban tapasztaljuk meg az igazságot.

A büntudatban az igazságot megtapasztaló ember még nem tud az igazságról, mert a tapasztalat még nem tudás. A tudás értelmezett tapasztalat, és a személyes igazság, Isten fogalmához csak a büntudatát értelmező ember, az igaz ember jut el. Az igaz ember a büntudat magyarázatát keresi. Őt nem a bűn oka érdekli, hanem azt kérdezi meg, mit jelent a felelősségnek az elkövető személyétől és a tettől független, föltétlen vállalása. Büntudatának értelmezése és a személyes igazság, Isten megnevezése által kap az ember lehetőséget arra, hogy az igazság neki magát kinyilatkoztassa, és lelkében az Isten megszólaljon. Magát most már Isten parancsához tartva, és büntudata korábbi mélységének, súlyosságának fönntartása mellett a bűn elkövetésétől tartózkodva, az igaz ember a világ és az igazság szembenállásában az igazságot választja. Nem a bűntől tartózkodása teszi tehát képessé az igazság meghallására. Igaz embersége nem ebben az erkölcsi erőnyben, hanem a büntudat értelmezésének és a személyes igazság megnevezésének szellemi teljesítményében fogan.

A büntudatban megnyilatkozó szellemi tapasztalat elvezet ugyan a személyes igazsághoz, de a büntudatban megtapasztalt igazság végső soron nem veheti föl a versenyt a személytelen ész erőszakosságával. Bár a személyes igazság tapasztalata nélkül a világ és benne az ember léte értelmetlen, az értelemről nem tudó személytelen ész szerint a világnak ilyennek kell lennie, hiszen a személyes igazság úgymond ésszerűtlen. Az igazságot, az értelmet megtapasztaló ész szerint tehát a világban nincs helye az igazságot megtapasztaltató büntudatnak. Az Isten képre teremtett ember létrehozta tehát az igazságra rávezető büntudatot, de az ész előbb-utóbb megtalálja a módját, hogyan törölje el azt a tapasztalatot, amelynek híján az igazságról többé nem lehet szólni. Bármennyire nagy jelentőségű ezért a büntudat értelmezéseként a személyes igazság történelmi megnevezése, a róla folyó beszéd egy ponton túl nem számíthat a büntudatra, az igazság személyes tapasztalatára. A személyes igazság érvényesülését világunkban csak akkor várhatjuk, ha nem tételezzük föl naivan az igazság tapasztalatának föltétlen tükröződését gondolkodásunkban, hanem ha rendszerét mint személyes metafizikát az ésszel szemben alul maradó büntudat, az igazságnak az emberi személyben rejlő tapasztalata helyett a személyes igazságnak a világ dolgait és jelenségeit is magyarázni képes fogalmára alapozzuk. Ez azt jelenti, hogy szakítunk a gondolkodásnak azzal a részleges és ideiglenes megoldásokat eredményező rendjével, amely a büntudatra, mint az igazság személyes tapasztalatára számítva, az egyszerűség kedvéért szemet huny az észnek a személyes igazsággal szembeni formális elsőbbsége fölött, és helyette a kinyilatkoztatás tartalmából mint egyedül kétségbevonhatatlan alaptól indulunk ki.

A világban csak az Isten képre teremtett ember léte személyes, az igazság ezért csak az ő tapasztalatából kiindulva tárható föl, nyilatkoztatható ki. De a világot is Isten

teremtette, a teremtés sem mond ellent az igazságnak, ebben az értelemben a világ jó, azaz nincs akadálya annak, hogy a világot is a kinyilatkoztatásban megmutatkozó értelem jegyében, az igazságból kiindulva magyarázzuk. Sőt a világ rajta túlmutató értelme, valamint értelmessé tételének alkalmas módja igazában csak ebben az esetben tárul föl.

## AZ ÉRTELEMTELJESÜLÉS MINT HIT, REMÉNY ÉS SZERETET ÖSSZJÁTÉKA

A szeretet a személyes igazság, Isten föltétlen, a lét rendje szerint mindenkitől elvárható elfogadása, hiszen a világot teremtő, az igaz emberben megszólaló és szavával az igaz emberrel való személyes azonosságát kifejező igazság nem ismer föltételeket. Ez annak ellenére így van, hogy az igazság elvárása a történelem során csak igen kevés esetben teljesül, az istenszeretet parancsa csak kevés emberben szólal meg, kevesen ébrednek rá a lét igazságban fogantságára, a világ jóságára és benne az ember értelemteljesítő szerepére. Ez a magyarázata annak, hogy az igazság szavát a lelkében meghalló és az istenszeretet parancsát föltétlennek tekintő, a teremtés rendjét világosan átlátó igaz ember fölismeri a hitnek mint az istenszeretet egyetemessé válását biztosító szellemi alkotóelvnek a szükségességét, és azt a történelmi értelemteljesülés céljainak megfelelően, bár a teremtés rendjének formálisan ellentmondva, a szeretet elé helyezi. Annak ellenére történik így, hogy a hit, a szellemi alkotás, a szeretet egyetemessé tételére, az értelemteljesülés előmozdítására irányuló erőfeszítés olyan képesség, amely a világ állapotából következően nem mindenkitől várható el szemben a szeretetnek az igaz ember lelkében megszólaló parancsával. A hit föltételezettségét jelzi az is, hogy nem közvetlenül az igazságra, Istenre vonatkozik, hanem az istenszeretet egyetemessé tételének feladatát vállaló Istenember és az ő nyomán a világra kiáradó Szentlélek történelmi küldetésének belátására, elfogadására, illetve a hívő embernek az értelemteljesülési folyamatba való bekapcsolódására.

A közhelyekben megragadó szekularizált gondolkodás a hitet nem mint szellemi képességet, az istenemberi küldetéshez kapcsolódást, az értelemteljesülésként felfogott megváltásban részt vállalást, hanem mint a személyes igazság, az Isten szeretetére való hajlandóságot határozza meg. A hit tartalmának kiferdítését két tényező is motiválja. A gondolkodását a személytelen józan észre alapozni kísérő szekularizált ember, sem nem szívésen ismeri el az egyes szellemi feladatok és eredmények közti különbséget, sem nem tapasztalja meg egykönnyen magában a magát csak az igaz embernek kinyilatkoztató személyes igazságot. Számára tehát egyszerre marad érthetetlen az istenszeretet föltétlenségét kinyilvánító parancs, és értelmeződik a hit kegyelemszerűsége, nem mindenkitől elvárhatósága a hitben feloldódó istenszeretet hajlandóságának önkényességeként. Úgy véli, valaki vagy hajlik Isten létének elfogadására, a világ és benne az emberi létezés értelmességének belátására, és ebben az értelemben hisz, vagy nem, és ebben az esetben a létnek értelmet adó személyes igazságnak az elismerése tőle nem várható.

A hit és a szeretet fogalmának összekeverését és elferdítését a szekularizált ember eltévelyedése idézi elő. Lehetőségét azonban az teremti meg, és egyben a szekularizáció jelenségét az magyarázza, hogy az üdvtörténet során a szeretet parancsának a lét rendje szerinti elsőbbségét világosan látó, de az emberiségnek azt a másik, nagyobbik felét is az igazság világosságába bevonni akaró igaz ember, amelyikben az igazság szeretete nem

támad föl, Isten hangja nem szólal meg, a hitet, a megváltás történelmi ügyéhez kapcsolódást – Isten országának eljövetele, az igazság színről színre látása, a szellemi kérdések egyetemes megközelíthetősége érdekében – a szeretet elé helyezi. A feszültség, amely a lét rendje és a kifejtés módszere között ezáltal előáll, azzal a veszéllyel jár, hogy az igazság szavát közvetlenül meg nem halló és a szeretet parancsát csupán az istenemberi küldetésbe vetett hite által megtapasztaló ember eredetileg igaz és tartalmas hite mögül a szeretet szellemi fedezete egy idő után eltűnik. Mivel a hit a lét rendjének megfelelően a kifejtés sorrendjének fölcserélése ellenére a szereteten alapul, az igazság szeretetének elhomályosulását követően a kiüresedő, értelmét veszítő hit is elapad, és a megváltás hittel vállalt feladatának teljesülése kétségessé válik.

Az istenemberi küldetés szerkezete magyarázza, hogy benne annak is szerepe lehet, ügyét az is szolgálhatja, akinek nincs küldetéstudata; aki nem vállalja hittel a feladatát. Az üdvtörténet előbbre mozdítását a hit mellett a remény is szolgálja, és fénye különösen akkor válik láthatóvá, amikor a lehetőségei határához érkező, a szeretet igazságának szellemi talaját a lába alól elvesztő tevékeny, a világ gyakorlati átalakítására törekvő és az álláspontjának egyértelműségéről gondoskodást elmulasztó hit világossága, apokaliptikus helyzetet teremtve, átmenetileg kialszik. Történelmi szerepét a remény azáltal tölti be, hogy miközben az igazságnak a lét rendje szerinti elsőbbségét a történelmi küldetéstudat nála nem zavarja, az igazság egyetemenessé tételének kíváncsiságát – küldetéstudat híján is – kifejezi, illetve a világ dolgaiban való állásfoglalástól, a világban munkálkodó küldetéstudat vitatásától mint a remény tisztaságát veszélyeztető tényezőtől következetesen tartózkodik.

A hitnek a szeretet elé helyezése, az istenemberi küldetés elismerése természetesen csupán a lehetőségét teremti meg a hit és a szeretet torzulásának. Az azonban belőle nem föltétlenül, nem szükségszerűen következik. Ha az istenemberi küldetést mint az igazság és a világ egybekapcsolását, az igazság színről színre láthatóvá tételét határozzuk meg, a feladat kétféleképp felfogható. Egyrészt mint a világ fölkészítése az igazság befogadására, másfelől pedig mint az igazságnak a világban megjelenés tekintetében alkalmas formára hozása. Ha a feladatot a világ, a sötétségben lévő emberiség felől közelítjük meg, azaz a hit tevékeny, a szellemi feladattal együtt a természetet és a társadalmat is alakítani kívánó formáját választjuk, akkor megnyitjuk a szellemi eltévelyedés, a világban elmerülés lehetőségét. Ha az igazság felől közeledünk hozzá, azaz tökéletesen szellemi feladatnak tekintjük, amely a tiszta szemlélődés, az értelemadás körén belül marad, ez a veszély elháríthatóvá válik. Bár kíváncsú lenne a kockázatok elkerülése és a szellemi feladat egyértelmű, következetes képviselete, miután nem elvont metafizikai eseményről, hanem a sötétségben élő emberiség megváltásának történelmi feladatáról van szó, az emberiség szellemi állapota miatt az üdvtörténet első felében elkerülhetetlen a világ felől kiindulni, a hit tevékeny, vagyis nem egyértelműen szellemi formájához folyamodni. A hit szemlélődő, tisztán szellemi formája akkor válik időszerűvé, az értelemteljesülés előbbre vitelének feladatát akkor vállalhatja magára, amikor előkészítő szerepét a tevékeny hit már betöltötte, és kiüresedése, apokaliptikus kudarc következtében elégtelensége világossá vált.

## BŰN ÉS FELELŐSSÉGVÁLLALÁS

Ha az igazság személyes, és az igaz ember a benne élő Istent szereti teljes szívéből és minden erejéből, akkor a bűn nem értelmezhető úgy, mint egy előírás megszegése, az igazság, az Isten megtagadása, a parancs elutasítása. Valójában nem abban hibás az ember, hogy az igazságot nem szereti, és Istent személye mélyén nem találja, hiszen egy szellemi állapot előidézése nem elhatározás kérdése. Inkább azzal terheli meg magát, hogy a parancs megszegéséért a felelősséget nem vállalja. Mondhatni, az a bűne, hogy nem tekinti ebben a negatív állapotban magát bűnösnek. De az sem válik föltétlenül képessé a parancs teljesítésére, aki megszegését megbánja. Ezért a bűnnek a bűnbánat elmaradásával, a bűntudat kialakításának elmulasztásával való meghatározása sem tekinthető teljes értékűnek. A rossz, a gonosz értelmetlenségéből és minden értelemnek a személyes igazságban fogantságából következően a bűn természete akkor tárul fel előttünk, ha nem a parancsot megszegő, a bűnt elkövető felől közeledünk hozzá, hanem a parancsot teljesítő igaz ember felől, aki a felebaráti szeretettől vezetve mások mulasztásáért, mások esetében a parancs teljesületlenül maradásáért a felelősséget magára vállalja. Csak a benne élő Istent teljes szívéből szerető igaz embernek, a mások bűnéért a felelősséget magára vállaló Istenbárányának az áldozata teszi beláthatóvá a bűn feneketlen mélységét, csak így magyarázható, hogyan terheli meg a bűn nem csupán a tulajdonképpeni bűnöst, hanem az egész emberiséget. Krisztusnak, az Istenembernek az áldozata és küldetése azt tanúsítja, hogy a parancs teljesítése meghaladja a történelmi emberiség személyes lehetőségeit, és mégis az Isten által az ember irányában támasztott követelmény teljesítése az emberiség létérdeke, tehát szellemi öngyilkosság lenne lemondani róla.

A személyes igazságot elfogadó, az Istent szerető igaz emberek a történelem során mindig vannak. Mindig van, aki teljesíti a szeretetnek az emberiség egésze számára a történelemben belül nem teljesülő parancsát. Mivel azonban a személyes igazságot, Istent a történelem során nem fogadja el az egész emberiség, az istenszeretetet a bűn tudata kíséri. Az igaz emberek parancsteljesítése ugyan tökéletes, de az igaz ember komoly és súlyos felelősséget érez felebarátainak felelősségelhárítása, az előttük álló feladat teljesítetlenül maradása miatt. Az igaz ember köteles az emberiség történelmi teljesítményének elégtelenségéért felelősséget érezni, mert igazsága nem egyszerűen a parancs teljesítésében fog. Az igaz ember nem azért tapasztalja meg magában az Istent, mert eleget tesz parancsának, hanem azért válik képessé a személyes igazság tökéletes befogadására, mert mélyen átéli a parancsnak az ember lehetőségeit a józan ész szerint meghaladó voltát, vagyis a személyes igazság, Isten világon túliságát, azt a megrendítő léhelyzetet, amelyet a világon túli, személyes igazságnak a világ készítményeitől szorongatott ember általi elfogadása, ez az ember erejét meghaladó követelmény jelent. A szeretet nem a bűn elkerülésében vagy megbánásában és a tőle megtisztulásban, hanem a történelmi ember állapotáért érzett felelősség vállalásában fog.

Mivel az igazság zavartalan szeretete, a bűn terhéől megtisztulás a történelmi emberiség lehetőségeiből nem következik, félreértés a világ és az igazság összhangját mint paradicsomi állapotot a történelem kezdetén adottnak venni, vagyis a bűnbeesést mint az összhangnak a megzavarodását történeti eseményként felfogni, és úgy gondolni, hogy az ördög csábításának engedő emberiség eljátszott egy számára eredetileg adott lehetőséget. Ebben az esetben a történelem az Isten képére teremtett ember számára elkerülhető büntetés

volna. Ezzel szemben a porból és hamuból teremtett ember a történelemben egy lényében adott lehetőséget valósít meg, Isten képére teremtettségét nyilvánítja ki, a Teremtő terve szerint Isten teremtő társává válik. Az ember akarata ugyan rosszra hajlik, és amikor a világban akaratát nyilvánítja ki, abból többnyire csak rossz származik. Az akarat rosszra hajlása azonban nem magyarázza a személyes igazságtól elfordulást, hiszen Isten szeretete mint szemlélődő szellemi elfogadás nem akarati vagy nem az akarat befolyásolható megnyilvánulás. Az akarat nem a föltételezett bűnbeesés miatt hajlik a rosszra, egy elképzelt bűnbeesés előtti állapothoz vagy az emberies megnyilvánulásokkal önkényesen felruházott Isten jónak tekintett akaratához képest. Az akarat lényege szerint rossz a meg nem váltott, a történelmi értelemteljesülés végére nem ért világban, amelyben az igazság csak tükör által homályosan látható, mert az embernek az igazságot magában nem foglaló, bár annak elfogadásától nem eleve elzárkózó világ felé fordulását, az igazságtól elfordulását jelenti. Nem a jó akaratú, hanem az akaratnyilvánításoktól tartózkodó ember az igaz ember, aki azért veszi magára a világ felé forduló, az akaratukat kinyilvánító felebarátai bűneit, mert tudja, hogy irányulásuk nem irracionálisan, nem értelmezhetetlenül rossz, csupán a történelmen belül maradó szemlélet számára tűnik ilyennek. Miközben ő maga az igazság felé fordul, és szellemi álláspontjának épsége érdekében a világbeli, a nem szellemi megnyilvánulásoktól tartózkodik, tudja, hogy a teremtésben ráháruló szerep az embert nem a testnek és a léleknek a szellemmel szembeállítására, hanem egyetemes érvénnyel a szellem hatósugarába állítására kötelezi. Ennek föltétele pedig nem a jóakarat, a testtel és a lélekkel szemben a szellemnek a választása, hanem az igazság megtörténésének eredményeképpen annak elérése, hogy ne kelljen köztük választani. Ez a követelmény akkor elégitődik ki, ha az igaz ember a történelmi értelemteljesülés ügyének előmozdítását ugyanúgy személyes ügyének tekinti, mint saját helyes választását, ha a teremtés részeként magát nemcsak saját helyes, de felebarátai rossz választásáért is felelősnek tartja.

A bűn tilalmát, a gonosz ártalmasságát nem a bűnt elkövetők, az akaratukra hallgatók rossz döntése magyarázza. A bűn, a gonosz nem önmagában, hanem a személyes igazsághoz való viszonyában rossz, csak belőle kiindulva magyarázható. Tehát a bűn annál súlyosabb, elkövetője annál gonoszabb, minél nagyobb a következményeként kiáradó sötétség, minél kevésbé akar tudni a sötétséget elszabadító az igazságról, minél kevésbé akarja tudni, mit cselekszik. A bűnös tudatlanságából, tettének meg nem értéséből ily módon nem a gonosz ember ártatlansága következik. Bár tettét nem akaratának gonoszsága magyarázza, a gonoszt mégis ő teszi, a rosszat ő okozza, viszi be a világba, szakítja el magát is létének alapjaitól, az igazságtól. Emiatt a bűnös szellemi rehabilitációja az ő személyes közreműködése nélkül nem lehetséges, tettét meg kell bánnia, következményeiért vállalnia kell a felelősséget. A bűnnek a gonosz ember előtt egyébként rejtve maradó szellemi magyarázata, a megváltás nem leveszi a bűnös válláról a felelősséget, hanem hozzásegíti annak belátásához, vállalásához. A bűnnek a sötétségként meghatározása, a személyes igazság nem látásaként magyarázata nem valamiféle szellemi felvilágosítás, nem a bűn alóli fölmentés. Mégis a bűnnek a személyes megértéssel való szellemi jellegű magyarázata vezet a gonosz hatalmának a megtöréséhez, a neki kiszolgáltatottság állapotának megszüntetéséhez. Ha a rosszat kiváltó okával, a gonosz akarat magyarázzuk, és a bűn nagyságát a személyes igazsággal szembefordulás mértékével mérjük, vagyis a sötétséget a tett jelentőségének nemtudásaként enyhítő körülménynek tekintjük, a bűnös iránt látszólag megértést tanúsítunk, hiszen nem terheljük a felelősség vállalásával. Amikor azonban a gonosz akaratban nem a személyes igazságtól elfordulást mint a szellemtelenség

állapotát, hanem a gonosz szellem megnyilvánulását látjuk, a személyes igazság mellett a gonoszt magát is létezővé nyilvánítjuk, és a bűn értelmezéséről lemondva, a bűnös iránt értetlennek mutatkozva kétségbe vonjuk a történelmi értelemteljesülés, a megváltás lehetőségét.

## A TUDÁS BUKOTTSÁGA MINT A TEREMTÉS BEFEJEZETLENSÉGE

Tudásunk nem végeessége, fogyatékosága, a mindentudástól elmaradása miatt minősül bukottnak. Hiszen a mindentudás nem értelmes állítás, és nem kívánatos mindentudónak lennünk. A mindentudást csak a kísértő ígéri az embernek, és az Istent is csak a kísértő tekinti mindentudónak, amikor azzal áztatja az embert, hogy tudás fájáról evése következtében lesz olyan mint az Isten. Az Isten azonban nem többet tud, nem tájékozottabb az embernél, mert aki maga a személyes igazság, fölötte áll a tudásnak. Az ember nem azzal hibázik, hogy többet akar tudni, esetleg annyit, mint az Isten, hanem hogy a tudás jelentőségét eltúlozva, megfélekezve Isten szeretetéről, elutasítja a személyes igazságot, és miután a Teremtő meg önmaga között a különbséget a tudás mértékében látja, ahelyett, hogy vele az igazságban és a szeretetben egyesülne, versenyre kel vele. Az Isten képére teremtett embernek illik mennyei atyjához hasonulnia, ahogy arra Jézus buzdít, de nem a hatalmat adó tudásban, vele mint elidegedenedett hatalommal versenyre kelve, hanem a személyes igazságban, azaz szellemileg vele mint a világ teremtőjével azonosulva.

Nem sikerül ellentmondásmentesen kifejtünk a tudás bukottságának kérdését akkor sem, ha nem a kísértő nézőpontjáról, de még mindig a bűnbeesés-mítosz nyelvén értelmezzük, vagyis benne a hasznos ismeretet, hatalmat adó tudás és a személyes igazság – eleve adott, az Isten által teremtett, de a gonosz akarat által sajnálatos módon megrontott és a rossz értelmetlensége miatt nem értelmezhető – elszakadását látjuk. Mert ha a tudásnak a személyes igazságtól elszakadása nem több, mint a gonosz tett következményeként minket sújtó büntetés, amelyben a féltékeny Isten részesíti a szeretetét és elismerését tőle megvonó embert, akkor az Isten – legalábbis a nem igaz, a szellemileg eltévelyedett emberek szemében –, bár igazságos, méltányos, és nem gonosz, nem zsarnoki, de mégis az embertől elidegedenedett hatalom, aki nem teljesen azonos a személyes igazsággal és a szeretettel. Az igaz ember mondhatná ugyan, hogy az így ítézők gondolkodását a gonosz zavarja meg, az igazság fölragyogását értelmetlen bűnük megbánásának elmulasztása akadályozza. De ha ezt tenné, és a bajt előidéző oknál megragadva, lemond a történelmi állapot értelmes, a személyes igazságból következő magyarázatáról, elhárítaná magáról azt a felelősséget, amely felebarátai tévelygéséért, megváltásuk előmozdításáért ráhárul.

A Szentírásnak a bűnbeesésről szóló elbeszélése nem tekinthető tehát a történelem, az üdvtörténet eseményének. A lét, a teremtés rendjének ellentmond annak föltételezése, hogy tudás és személyes igazság összhangja az ember világbeli létében föltétlenül biztosított lett volna. Ez az összhang a világba még be nem került, a világ és az igazság ellentétét még nem ismerő és személyének az igazság személyességéből fakadó szabadságát még meg nem tapasztaló emberi lélekben van. Az emberi személy így értett bűnbeesés előtti állapota azonban nem az igazság majdani világban levését megelőző, de a bűnbeesés során fatálisan megzavarodó *valóság*, hanem csupán *lehetőség, előkép*, a történelem végén várható értelemteljesülés *mintája*. A minta, az igazságnak a lélekbe oltott tudása nélkül az ember nem lenne képes történelmi feladata megoldására, de a minta a megvalósított művel nem azonosítható. A feladat pedig abban áll, hogy a történelem során az ember föltétlenül, teljes értékűen gondoskodik a lelkében, értelmében adott igazsághoz való viszonyának személyességéről, vagyis a világ dolgai között is, tehát önállóan, szabad akaratából következően válassza az igazságot, és érje el ily módon a világnak az igazságban levését. A bűnbeesésről szóló elbeszélés mitikus jellegét tanúsítja, hogy a Szentírás más, történelmi

eseményt előadó elbeszéléseitől eltérően ez a rész az általa előadottakat nem értelmezi, nem magyarázza, csupán előidéző okukra, az akarat irracionális mozzanatára döbbsen rá, és arra készlet, hogy az ember vállalja hibás tettéért a felelősséget. A bűnbeesés-mitosz jelentősége ebben áll, nem indokolt tőle a tudás bukottságának magyarázatát várnunk.

A tudás bukottságán tehát nem a tudás és a személyes igazság állítólagos eredendő, a történelem kezdetén adótnak vélt egységének megzavarodását értjük, hanem azt a történelmi állapotot, amelyet föltétlen összhangjuk biztosítékának hiánya jellemez. Igaz ugyan, hogy az Istent föltétlenül szerető igaz ember az összhangot a maga személyében biztosítja, és nem vitás, hogy eljárása példaértékű. Az igaz embert azonban nem csupán tudás és személyes igazság ütközésének elkerülése jellemzi, hanem az a bűntudat is, amelyet a felebarátai iránti szeretettől vezettetve, az összhang mások általi megsértése miatt érez, s amelyben mások bűnét magára vállalva, a mások bűnét megbocsátva, őket magukat megváltva a föltétlen biztosíték eredendő hiányát mint értelmező, magyarázó elvet tekintetbe veszi. Bűnnek számít ugyan, ha az ember az igaz útról letérve, a személyes igazság, az istenszeretet kárára szerez meg vagy alkalmaz valamely ismeretet. De mivel a történelemben a tudás, az ismeret nem eleve tekintendő bűnnek, összhangjuk kialakításának nem a tudásról lemondás, nem a bűnös lépés visszavonása az útja, hanem az összhang föltétlen biztosítékainak megtalálása. Ez akkor következik be, amikor a gondolkodás a világ minden jelenségéhez a személyes igazságból kiindulva képes eljutni, vagyis nem kell tudása "bukottságának" következményeit megszenvednie, mert már a gondolkodás egésze a személyes igazságra vonatkoztatódik. Ennek megfelelően bukott tudáson nem elsősorban a megismerő vagy a megértő képesség romlását, hanem az igazságnak a világban csak tükör által homályosan látható voltát mint a teremtes befejezetlenségét értjük, mert a tudás bukottságának magyarázatát a teremtes befejezetlenségében kell látni. Az ember maga nem elsősorban előidézője vagy áldozata ennek az állapotnak, hanem mindenekelőtt a világ gazdája, a teremtes koronája, aki Isten képére teremtettsége által Isten segítségével hivatott megszüntetésére, a teremtes befejezésére.

## MI A SZERETET, ÉS HOGYAN SZERESSÜNK?

A szeretet hajlandóság a személyes igazság elfogadására. Az istenszeretet parancsa ennek a hajlandóságnak a megerősítésére buzdít. A hit viszont inkább készség, amely vagy adódik valakinek, vagy sem, mint hajlandóság. A világ dolgain, jelenségein belül úgy szoktuk találni, hogy a készség föltétele a hajlandóságnak. Ezért a készség kialakításáról a hajlandóság számonkérése előtt szokás gondoskodni. Az istenszeretet parancsában a hit készségének említés nélkül hagyása azt fejezi ki, hogy az Isten által teremtetett világban az ő képére teremtetett ember számára a hit készségével rendelkezés *elvárható*.

Az első parancsban megfogalmazódó elvárásnak azonban nem mindenki, hanem csak az igaz ember felel meg föltétlenül. Azért képes erre, mert a parancs nem rajta kívüli, az elvárás nem idegen tőle. Az igaz ember azért szeretheti a személyes igazságot, az Istent teljes szívéből és minden erejéből, mert az tökéletesen benne van, kitölti egész személyét. Az igaz ember nem azért szereti Istent, mert hisz létében, értelemteljesítő képességében,



hanem azért van a hit állapotában, mert szereti a benne élő Istent, és újra meg újra megtapasztalja vele való azonosságát.

Nem mindenki igaz ember, nem mindenki esetében teljesül az első parancs elvárása. Még az sem állítható, hogy a történelmi embernek mindig személyes lehetőségein belül áll teljesítése, vagyis föltétlenül ő maga tehet elmaradásáról. Mégsem helyes, ha a személyes igazságot meg nem tapasztaló és a parancs elvárásának meg nem felelő ember állapotát a hit készségének hiányával magyarázzuk, és ezzel az elvárás érvénye alól kivonjuk. Az igazság személyességéből az következik, hogy hiánya megélésének, az utána vágyódásnak is jelentősége van. Az embernek soha nem szabad önmagával szemben ezt az elvárást feladnia. Akkor sem, ha nem teljesül, és akkor sem, ha nem az ő hibájából nem teljesül.

Az Istenről, az emberről és a világról csak akkor gondolkodunk helyesen, tekintjük a világ létét az igazságon alapulónak, az embert pedig meghallására képes lénynek, ha a végső kérdések viszonylatában készség és hajlandóság sorrendjét a megszokotthoz képest megfordítjuk. A hittel, a vallással kapcsolatban ebben az értelemben beszélünk kinyilatkoztatásról, az igazságnak az ember személyes kezdeményezését megelőző megmutatkozásáról, így különböztetve meg az értelmet megvilágító, közvetlenül a személyhez szóló hitigazságot a világra vonatkozó személytelen, énünkhöz közvetve kapcsolódó tudástól, amely ismeretek és készségek hosszú időt, sok fáradságot követelő és nem mindig, nem mindenkinek egyformán adódó megszerzését igényli. Mivel a személyes kérdések a világ felől nehezen megközelíthetők, és a dolgok, jelenségek között mozgó ember alanyiségába be vannak zárva, hozzászoktunk ahhoz, hogy a szellemi kérdések megértését, mindenki számára hozzáférhetővé tételét a polgárinak és jőzonnak mondott személytelen észről várjuk. Pedig az ész kézzelfoghatóságai azon a ponton túl, ahol már nem az igazság, a személyes értés világossága ragyogja be őket, hanem annak híján a gonosz akarat eszközeivé fokozódnak le, beláthatatlan labirintussá válnak, és csak a mindenki számára közös személyes igazság szól föltétlenül mindenkihez. Az értelmező eljárás megfordítása érdekében azt kell elérnünk, hogy a szellemi alkotásokat mindenki személyes ügyévé téve, és személyes kérdéseinket a mindenki számára közös személyes igazsághoz kapcsolva, egymásra vonatkoztassuk.

Hajlandóság az emberszeretet, a felebaráti szeretet is, és Isten képmásának, az embernek a szeretete sem más, mint a személyes igazság elfogadása. Míg Istennek, az igazságnak a szeretete a világ igazságon nyugvásából közvetlenül következik, az ember szeretete természetbe ágyazottságunk, por és hamu voltunk miatt kifejtést igényel. Az ember nem maga kelti föl a másik emberben a szeretet hajlandóságát. A felebaráti szeretet a személyes igazság, Isten szeretetének következménye. Isten azonban nem önkényesen írja elő a felebarát szeretetét, hanem az az istenszeretetből következik.

Parancs az emberszeretet is. Bármely emberben, bármely esetben képesnek kell lennünk az istenképmást fölfedeznünk. Megsejtenünk azt a megrendítő léthelyzetet, amit a személyes igazság szeretetének a lényünk mélyén élő, de nem föltétlenül teljesülő igénye jelent. Az emberszeretet parancsának teljesítése azonban az Istent föltétlenül szerető, a magát neki tökéletesen átadó igaz ember számára sem problémamentes. Akadálytalannak csak akkor mondható, ha a szeretet az istenképmasságát kibontakoztató igaz emberre irányul. Minden más esetben az istenszeretetből következő felebaráti szeretet az istenszeretetet kockáztató veszéllyé válik. Vagy azért hül ki az istenszeretet, mert e veszélytől tartva lemondunk felebarátaink szellemi fölemeléséről. Vagy pedig azért veszti el

az istenszeretet emelkedettségét, mert felebarátainkban az istenképmást sikertelenül keresve, por és hamu voltukkal azonosulunk. Emiatt indokolt az emberszeretethez az istenszeretethez kifejtését követően a teremtés rendjét formálisan megszegni, és nem a teremtő Isten elfogadásából, a szeretet parancsából, hanem a felebarátai szellemi fölemelését vállaló igaz ember történelmi küldetésébe, az Istenemberbe vetett hitből kiindulnunk. Az istenemberi közvetítés hittel elfogadásának az az értelme, hogy egyszerre fejezi ki a feladat kockázatosságát, és elfogadásának föltétlen szükségességét. Bár a felebarátait föltétlenül szerető igaz ember, az Istenember szellemi ereje az istenszeretethez származik, a szellemi feladatunkkal megbirkózás érdekében nem ennek a szempontnak a számításba vételére és magunkban az istenszeretet fölkeltésére, hanem elsősorban arra van szükség, hogy a megváltás, az értelemteljesülés folyamatába hittel bekapcsolódjunk, és általa magunkban az istenszeretetet ébrentartsuk.

Az emberszeretethez az istenszeretethez levezetése, valamint a Krisztus istenemberi küldetése által oda visszavezetése hivatott gondoskodni arról, hogy az emberszeretet ne veszítse el kapcsolatát a személyes igazsággal, Istennel. A felebaráti szeretet közvetítettsége miatt azonban ez a veszély nem zárható ki. Megeshet, hogy az emberszeretetet nem a megváltásba vetett hit, a személyes igazsághoz kapcsolódás motiválja, hanem bizonytalan érzelmi, lelki késztetésektől mozgatott alanyi, esetleg egyenesen személytelen elfogadás marad. Bekövetkezhet az is, hogy felebarátunkban nem az Isten képére teremtett, a hit és a szeretet feladatával viaskodó, a léte értelmességét tételező törekvő lényt ismerjük el, hanem személytelen késztetésektől mozgatottan a szimpátia vagy az empátia jegyében való elfogadást azonosítjuk a felebaráti szeretettel. Elvilágiasítása esetén a felebaráti szeretet nem tölti be rendeltetését, nem vezetheti el az embert az igazság színéről színre látásához.

A szeretet kérdése kifejthetővé az emberszeretet kérdésének bevonása által válik. A szeretet értelme azonban nem az emberszeretethez, hanem az istenszeretethez, a személyes igazság elfogadásában van. Ezért a felebaráti szeretet, a személyes igazságnak, az Istennek az emberben való szeretete akkor tölti be rendeltetését, amikor a megváltás eredményeként az igazság színéről színre láthatóvá válik. Az igazság, az Isten színéről színre látásának, az üdvözültségnek az állapotában bennfoglaltatik az emberszeretet is, hiszen a megtestesült Isten az emberi világban lesz jelen a maga valóságában. Ugyanakkor kifejeződik benne az istenszeretet elsőbbsége is, mert az ember csak üdvözült, megváltott állapotában, az igazság jelenvalósága által válik méltóvá arra a szeretetre, amelyre a felebaráti szeretet parancsa ettől függetlenül kötelez.

## A TEREMTÉS MINT ÉRTELEMADÁS

A teremtés nem azonosítható a keletkezéssel. A dolgok és jelenségek keletkezésének személytelen oka van, a világot viszont a személyes igazság, Isten teremti. Isten, a személyes igazság semminek nem oka, az igazság okként föllépése megbontaná a természet és a társadalom rendjét. A Teremtő nem előidézi a dolgokat és a jelenségeket, hanem értelmet ad nekik. Ha az Isten előidéző okként nyúlna bele a világ alakulásába, nem értelmet adna neki, hanem megfosztaná értelmétől, nem teremtené, hanem mint az igazságot

szem elöl tévesztő, a megismerést öncélnak tekintő ember, rombolná. Bár a teremtés értelmet ad a világnak, a világnak nem önmagában van az értelme, hiszen a világot teremtő igazság túl van a világon. Az igazság világon túlisága miatt mondjuk, hogy a világ nem keletkezés és okok által, tehát a maga erejéből, hanem a teremtő Isten által létezik. Ebből az következik, hogy a világon nem minden, hanem csak ami teremtett, rendelkezik léttel, aminek értelme van, ami az igazságon nyugszik. Ami nem illeszkedik be a teremtés rendjébe, nem szolgálja az értelemteljesülést, annak megjelenése – ha mint kaotikus jelenséget személytelen okok elő is idézik – nem tekinthető valóságos létezésnek.

A semmiből teremtés formulája a teremtést a keletkezéstől akarja elválasztani, de a kívánt célt nem éri el. A formula úgy kísérli a teremtés fogalmát körülírni, hogy ok nélküli keletkezésként reméli a teremtést meghatározni. A teremtés azonban egészen más, mint a keletkezés, ezért a teremtés a keletkezésből kiindulva nem határozható meg. A teremtés nem csodás keletkezés, isteni bűvészkedés, hanem értelemadás. A teremtőerővel rendelkező személyes igazság pedig nem semmi, mint ahogy a világ felől nézve tűnik, hanem minden, hiszen az egész világ léte rajta nyugszik. Az Isten maradéktalanul, teljes egészében teremtette a világot, egyebek közt a változékony, a képlékeny és önmagában formátlan anyagot is, hiszen világában annak is létet adott. De nem kényszerült arra, hogy bármit a világban ható okok nélkül, a maga önkényéből, a semmiből idézzon elő. Még az anyagot sem, hiszen teremtményévé az anyag is azáltal válik, hogy formák közvetítésével értelmet kap. Az más kérdés, hogy ennek ellenére az okok által előidézett dolgok vagy jelenségek közül nem minden rendelkezik léttel, része a teremtett világnak. Bár a mozgás, a változás önmagában nem a teremtő szellem megnyilvánulása, hanem a hatások, a keletkezések körébe tartozván, úgymond az anyag tulajdonsága, mégis azáltal, hogy az értelemteljesülésbe, a teremtésbe bevonódik, a törvényektől szabályozott teremtett világ részévé válik, megformálása által létet kap.

Amikor a teremtést értelemadásként határozzuk meg, akkor belőle minden tevékeny megnyilvánulást kizárunk, és az Isten, az igazság szellemi természetének megfelelően szemlélődő jellegűnek fogjuk fel. A szemlélődő, szellemi jellegű értelemadás nem egyszeri megnyilvánulás, hanem olyan folyamat, amely mint fejlődés és történelmi értelemteljesülés a teremtett világ létehez tartozik. Az anyag önmagukban értelmetlen változásaival, átalakulásaival szemben a fejlődés, az új formák kialakulása nem az anyag képességének kifejtése, benne a személyes igazság, a szellem mutatkozik meg, a teremtés folyamata érhető tetten. Ez nem úgy értendő, mintha a teremtett világban a szellem, az igazság munkálkodna: a természet és a társadalom anyagi természetű. A teremtés szemlélődő, értelemadó jellegének megfelelően nem Isten avatkozik be a világba, hanem a teremtés során az anyag és változásai helyeződnek a létbe, az igazságba, értelmeződnek általa, kapnak lehetőséget arra, hogy a jelenségek, bár néma, de értelmes kérdésekké formálódjanak. E néma kérdésekre válaszul vezet rá az igazság a benne lévő világot az értelmes megoldásokra. Természetes kiválasztódás és létért való küzdelem az értelemmel nem rendelkező természeti világban a személyes igazság megnyilatkozásának alkalmas formája. Nem az anyagban vannak tehát lehetőségek, az anyag lehetőséget a teremtés során öt értelmes megoldásokra rávezető igazságtól kap. Továbbá nem a szellem valósítja meg az anyag lehetőségeit, hanem a világban valósulnak meg a szellem értelemadó erejében rejlő lehetőségek.

## MEGTÉRÉS ÉS MEGVÁLTÁS

A megtért ember hisz a megváltásban, az Istenember küldetésében, és hite által bekapcsolódik az értelemteljesülés történelmi folyamatába. A megtérő hite által üdvözülni, de a megtérés nem azonos a megváltással, csupán előkészítést, a rajta munkálkodás vállalását jelenti. A megváltás több, fontosabb, lényegibb fordulat, mint a megtérés. Nem csupán abban az értelemben, hogy a megtért ember úton van a kívánt cél felé, a megváltott pedig már célhoz ért. A szellemi hierarchiában elfoglalt helyük különbözősége kifejeződik abban is, hogy míg a megváltás mindenkinek szól, mindenkire vonatkozik, nem mondható, hogy a megtérés mindenki esetében várható volna. A hívő emberek és szellemi közösségük, az egyház a megváltáson munkálkodnak, de semmi nem igazolja, hogy a megtérés elengedhetetlen feltétele lenne a megváltásnak, és a megváltás úgy következne be, azáltal történne meg, hogy kivétel nélkül mindenki megtér. A megváltás szellemi, történelmi folyamata nem korlátozható az egyes emberek megtérésének matematikai összegére, és a hívők közösségének szellemi munkálkodása nem azonosítható a térítés mozgalmával, hiszen a megigazuló emberiség szellemi közössége nem fogható fel a megtértek pártjaként.

De vajon hogyan váltódik meg, kapcsolódik be a megigazuló emberiség szellemi közösségébe a hitetlen, a meg nem térő ember? Kétségtelen, hogy a megtérten ellentétben megváltását nem üdvözléseként fogadja. Míg a hívő embernek leghőbb vágya, számára a boldog beteljesülés a megváltás, a hitetlen ugyanazt ítéletként, mint kárhozatát érzékeli, amely súlyos lelki-szellemi kínok elszenvetését jelenti számára. A meg nem térő ember nem örülhet a kárhozatként rázuhanó megváltásnak, de mégsem háríthatja el, mert az igazság közvetlen, teljes, színről színre való meglátása következtében nem térhet ki a benne megfogalmazódó, az önmaga fölött kimondandó ítélet elől. Ugyanakkor nemcsak az váltatik meg, aki korábbi megtérésének, hitének, a megváltáson való korábbi munkálkodásának jutalmaként üdvözlésként fogadja a megváltást. Megváltódik az is, aki hitetlenségének, a szellemi közösségen kívül maradásának büntetéseként mint kárhozatát éli meg, mert kárhozat és üdvözlés nem más, mint az emberiség egészét átfogó, egyetemes megváltás két megvalósulási formája.

A megváltását kárhozatként fogadó hitetlen embernek bűne hitetlensége, a szellemi közösségből kirekesztődése. A hívőnek pedig érdeme, erénye a megtértek szellemi közösségéhez tartozása. Ugyanakkor a megtérés, a hit nem előjoga az embernek, hiszen a mindenkire kiterjedő megváltás több, magasabb rendű a megtérésnél. A megtért ember szemben a meg nem térten jószántából kapcsolódik be ugyan a szellemi közösségbe, de az igazság közvetlen, teljes belátásának híján csatlakozása nem a legmagasabb, a szellemi-értelmi, hanem az annál alacsonyabb, lelki-érzelmi szinten történik meg. Jóllehet érdeme a hívőnek, hogy elősegíti az értelemteljesülés folyamatát, mindig fogyatékoságának fogja érezni, hogy a szellemi közösséghez tartozásnak jószándéka, lelki-érzelmi kapcsolódási készsége a feltétele, hiszen a megváltás ügyén munkálkodva minden emberért, jókért és gonoszakért egyaránt felelősséget érez, és sajnálatosnak gondolja, hogy a szellemi közösség nem közvetlenül, nem a szellemi-értelmi szinten szerveződik meg. A hívő felelősséget vállal ugyan az értelemteljesülési folyamat jelenbeli állapotáért, de ez nem jelenti, hogy az ő fogyatékosága az oka a megváltás elhalasztódásának. Az okot természetesen a meg nem térők, a hitetlenek gonoszságában, sötétségében kell látnunk. Magyarázatát viszont a gonoszság, a bűn értelmetlensége miatt nem bennük, hanem – ha nem is a hívők

jószándékának, érzelmi-lelki kötődésének elégtelenségében, de – az Istenember által elindított és a hit által fenntartott értelemteljesülési folyamat természetében kell megtalálnunk.

## A HITÉLET PRÓFÉTAI ÉS APOSTOLI FELFOGÁSA

A földi létet siralomvölgynek tekintő, a világtól elfordulást hirdető és helyében a túlviláginak felfogott egyéni üdvözülés magánjellegű lelki-szellemi kérdéseire összpontosító apostoli beállítottság különös módon gyakran párosul a hit tevékeny, a társadalom átalakítására törekvő, a személyes igazság helyett a világból kiinduló, az emberi létezés szellemi és anyagi, természeti és természet fölötti körét világosan megkülönböztetni nem tudó, ezért viszonyukban zavarokat előidéző felfogásával. A világon túli igazság világbeli képviselőjére vállalkozó, az emberi létezés egészét az igazság fényébe állító prófétai beállítottság pedig éppen ellenkezőleg kizárólag a hit szemlélődő, a természetként felfogott társadalom ügyeibe való tevékeny beavatkozástól, a fizikai vagy intellektuális erő alkalmazásától tartózkodó formájához kapcsolódik.

Ami a prófétai beállítottságnak a hit szemlélődő modelljéhez kötődését illeti, a lét rendjének megfelel, hiszen a teremtés egésze a személyes igazságon alapszik, tehát egyértelmű és teljes értékű belátások, döntések csak a személyes igazságból kiindulva és – az igazság szellemi jellegének megfelelően – csak szemlélődő jelleggel várhatók. A prófétai beállítottság eljárása nem ellentmondásos, csak az apostoli beállítottság eljárásával egybevetve tűnik annak. Az apostol eljárásának a lét rendjével való látszólagos ellentétét az magyarázza, hogy az apostol a prófétától eltérően nem a szellemileg teljes értékű szerepet betöltő, az értelemteljesülési folyamathoz közvetlenül, értelmi-szellemi szinten kapcsolódó igaz emberrel, hanem a megtért, az értelemteljesülési folyamathoz lelki-érzelmi szinten, vagyis közvetetten kapcsolódó hívővel vagy megtérten azonosul, az ő szellemi-lelki gondozását tartja feladatának.

A megváltás egyetemességéből adódóan fontos a hívő bekapcsolása az értelemteljesülési folyamatba. De legalább ennyire nyilvánvaló, hogy az értelemteljesülési folyamat, a megváltás lezárulásával, az igazság közvetlen látásának lehetővé válásával, egyben pedig a – megtért vagy meg nem tért – ember és az igaz ember közötti eltérés megszűnésével az apostol történeti szerepvállalása érvényét veszti. A világ és az egyház, a tevékenység és a passzivitás ellentétében kibontakozó viták kizárólag a hit felemás, történeti érvényű, a hívő szellemi fölzárkóztatását célzó modelljén belül jelentkeznek, és a legjobb esetben is csak bölcs kompromisszumokra vezethetnek, e kérdéseknek egyértelmű, világos megoldásuk nincs. Történelmi egymáshoz rendeltségük, egymást föltételezésük miatt sem a hit tevékeny, a társadalom átalakítására törekvő modelljén belül, a tekintélyelvű apostoli beállítottságot értelmesen bírálni, sem a tevékenység értelmetlen elszabadulását apostoli álláspontból hatékonyan elutasítani nem sikerülhet. Egyértelmű és világos megoldás csak a hit szemlélődő és kizárólag a hitélet prófétai felfogásával egybehangolható modelljén belül képzelhető el, amely mintegy föltételezi a megváltás szellemi folyamatának lezárulását, az igazság színéről színre látását.

## AZ EMBERI LÉTEZÉS SZELLEMI ÉS ANYAGI KÖRÉNEK VILÁGOS MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE

Ha a szellemit és az anyagit, a természetit és a természetfölöttit, a világhoz tartozót és az igazságot dolgainkban, megnyilvánulásainkban megbízhatóan meg akarjuk különböztetni egymástól, nem csupán megkülönböztető készségünk fejlesztéséről kell gondoskodnunk, de arról is, hogy ne keveredjenek értelmetlenül, kaotikusan, világos megkülönböztetésüket megakadályozva az emberi jelenségben egymással. Fogalmazhatunk úgy is, hogy e feladat nem a tényeket híven rögzítő tárgyiasító megismerést igényel, hanem olyan teremtő megismerést, amely tudatosan, programszerűen keresi, miként lehet az igazságból kiindulva, és közben figyelmünket a világra fordítva, értelmet adni a dolgoknak, biztosítani, hogy a környező jelenségek az igazságban gyökerezzenek, valódi léttel rendelkezzenek.

A világ teremtő megismerésére nem azért van szükség, mintha a Teremtő nem tökéleteset alkotott volna, és a természet nem lenne jó. Az embernek azért kell, Isten képére teremtettségét kamatoztatva, teremtoen viszonyulnia a természethez, mert az általa mozgósított, de a történelem során nem tökéletesen uralt szellemi erő következményeként környezetében a világ természetes rendje megzavarodik. Egyrészt a dolgok elvesztik eredeti, természetes úton megtalált rendeltetésüket, másrészt az ember által a világba bevitt szellem, a hozzá illő szemlélődésről lemondva, kényszerítve érzi magát, hogy kezelje a beavatkozása miatt előállt zavart, és ez többnyire újabb zavarok előidézéséhez vezet. A második természet, a társadalom, a civilizáció, amely a szellemi erők mozgósítása következtében az ember környezetében kialakul, azt igényli, hogy miként az Isten az első, a tulajdonképpeni természet esetében tette, az ember gondoskodjon rendjéről, jóságáról. Tehát érje el, hogy a társadalom minden eleme föllelje új rendeltetését, valamint a maga "természeti" rendjét megtalált, az önkényes, ideologikus beavatkozást nem igénylő társadalomban ne keresse a szellemi erőket.

A szellemnek a természetből, a társadalomból kivonását félreértés a szellem megtagadásaként értelmezni. A szellem ugyanis a társadalomban mint második természetben személytelenné torzul: keveredésük végeredményben mind a társadalmat, mind a szellemet, a személyes igazságot akadályozza lehetőségeinek legteljesebb, legeredményesebb kifejtésében. Sőt, a szellem kivonása a személytelen, úgymond természeti törvényeit megtalált társadalomból egyenesen megköveteli, hogy a szellem szemlélődő jellegének megfelelően, a világformálás szándékától tartózkodva, a maga körében, tehát nem a társadalom úgynevezett szükségleteiből, hanem a személyes igazságból kiindulva, értelmi belátások formájában fejtse ki aktivitását, lássa el teremtő feladatát. Nem a szellemet kell a természetbe vagy a társadalomba bevonni, hanem a természetet és a társadalmat kell a szellem körébe emelni. Ha nem ismerjük el a szellem szabadságát, az értelemadásnak a természet kényszereitől függetlenségét, akkor eltévelyedését jelezve a szellem továbbra is ideologikus dühvel bolygatja a társadalom rendjét annak ellenére, hogy a civilizációs erőfeszítések eredményeképpen működésének legkedvezőbb formáit sikerült megtalálni.

Szellemi és anyagi, természeti és természetfölötti, világ és igazság pontos megkülönböztetésére nem azért van szükség, hogy mindenáron tökéletesen elkülönítsük

őket egymástól. Ellenkezőleg, arról kell gondoskodnunk, hogy a világon túli igazság szellemi szempontja, létünknek értelmet adva, teljes mértékben áthassa a világot. Feladatunknak azonban csak akkor felelhetünk meg, biztosíthatjuk, hogy a személyes igazság teremtő ereje valóban értelmet adjon a világnak, és ne pusztító hatású zavart keltsen benne, ha az értelemteljesülési folyamat eredményeit kamatoztatva, a társadalmat nem szabad döntéseink közegének, de nem is a kényszerítő szükségszerűségek kaotikus szövvényének, hanem szilárd rendjével az embert szolgáló természetnek tekintjük. Ez azt föltételezi, hogy a szellemnek nem tulajdonítunk világformáló szerepet, hanem alkalmas megnyilatkozási módját a személyes értelmi belátásokban ismerjük fel, azaz létünk szellemi és anyagi körét világosan megkülönböztetjük egymástól. A mágikus gondolkodás ezt a követelményt azzal szegi meg, hogy nem a világot emeli a szellembe, hanem a szellemet feloldja a világban, a misztikus pedig ettől a hiteles felfogástól oly módon tér el, hogy a természetet, a világot semmisíti meg a szellemi közegben. A világból kiinduló és a világ átalakításával küszködő gondolkodás végeredményben mindig a mágikus varázslatnál és a misztikus lelki szenzációnál reked meg. Ha viszont a személyes igazságból, annak létalapozó szerepéből indulunk ki, eljárásunk anélkül lehet csodaszerű, hogy fantasztikus vagy irracionális lenne.

## IDEALIZMUS ÉS MATERIALIZMUS MINT BŰN ÉS BÜNTETÉS

Az ember, aki egyfelől por és hamu, másfelől Isten képére teremtetett, egyszerre tartozik a természethez, a világhoz, és nyitott a létre, hivatott arra, hogy az igazság tapasztalatát magában hordozza. Ily módon az emberi létezésnek egyaránt van szellemi, természetfölötti és anyagi, természeti köre. A létezés szellemi és anyagi köre azonban kizárólag az emberben érintkezik, találkozik egymással. A természetben, a világban személytelenül, "természetesen", vagyis emberi jelenlét és beavatkozás nélkül nem munkálnak szellemi erők. Bár a világ az igazság által van, és léte az igazságon nyugszik, az igazság nincs benne, nem hat magától, természetes úton a világban. A világ igazságon nyugvása, Isten által teremtettsége csupán jóságát biztosítja, azt teszi lehetővé, hogy az ember teremtőerejű, szellemi megnyilatkozásait a világ befogadja. Ennek megfelelően a természetfölötti, a szellemi körben sincsenek olyan, a személyes igazság szerepét korlátozó személytelen erők, amelyek feladata a természet rendjének, egyensúlyának fönntartása volna. Az ember személyes szellemi megnyilatkozásait a világ azért képes befogadni, mert léte, rendje kizárólag az isteni teremtesen, a személyes igazságon alapul.

Noha az ember arra hivatott, hogy a világban a személyes igazságot képviselje, hivatásának csak a történelem, az üdvtörténet végeredményeként képes teljes mértékben megfelelni. Bármennyire jó az Isten által teremtetett természet, az embert hivatása gyakorlásában megzavarja, hogy az a második természet, a társadalom, amelyben nem csupán élnie kell, de amelyet magának kell létrehoznia, nem egyértelműen jó. Ugyanis egyelőre nem sikerült, a szorongató természeti kényszerek fölé emelkedve, és Isten képére teremtettségét kibontakoztatva, kizárólag a szemlélődő értelmi belátás, a személyes igazság jegyében alakítania. A hit, a gondolkodás tevékeny, nem az igazságból, hanem a világból kiinduló, az értelmi belátást a fizikai erőhatással vegyítő modellje, valamint a hitélet

apostoli felfogása, amely az ember por és hamu voltát, a világ siralomvölgy jellegét hangoztatja, azt sugallja, hogy a társadalom, az ember által teremthető második természet még nem vált jóvá, teremtménye még nem fejeződött be, és ezért korlátozva vagyunk szellemi alkotóerőnk kibontakoztatásában.

A létezésének szellemi és anyagi körét önmagában világosan elválasztani nem tudó, a második természet megteremtésének feladatával meg nem birkózó és ezáltal a társadalom jószágáról még nem gondoskodó embert szüntelenül fenyegeti a veszély, hogy a szellemi és anyagi szempontot a világban is vegyíti egymással. Tehát vagy idealistaként a természetben is föltételezi a benne magában megnyilvánulóhoz hasonló szellemi erő működését, vagy pedig materialistaként a világ, a természet anyagiságából kiindulva saját szellemi kezdeményezőképességét kétségbe vonja, és a lét egészének anyagi jellegére következtet. A hitélet apostoli felfogása és a hit, a gondolkodás tevékeny modellje nem képes az idealizmus és a materializmus vétségét kizárni. Ugyanakkor nem mondható, hogy történelmi érvényességi körükön belül minden álláspont föltétlenül idealista vagy materialista volna. A legjelentősebb szellemi teljesítmények, jóllehet átértelmezésükkel, félreértelmezésükkel szemben kellő ellenállást nem mindig tanúsíthatnak, nem idealisták, vagy nem materialisták. A kérdést különösen bonyolulttá teszi, hogy valamely önmagában vett formula vagy kifejtés nem ad kellő alapot annak eldöntésére, hogy aki alkalmazza, nem esik-e az idealizmus vagy a materializmus vétségébe. Mindig az egyes álláspontok értelme, jelentősége, szelleme dönti el, sikerült-e a semmilyen formulával tökéletesen ki nem zárható veszélyt adott esetben elkerülni.

A történelmi értelemteljesülés, az üdvtörténet útján előbbre haladást a lét rendjének megfelelő, az egyetemesség követelményét kielégítő hiteles gondolkodás biztosítja. A gondolkodó mint humanista vagy igaz ember ezt a követelményt úgy elégíti ki, hogy a számára adódó megoldások viszonylagosságáért felelősséget vállal, az időleges, történelmi megoldások és az örök érvényű követelmények közötti eltérés lehetősége miatt büntudata van. A bünt azonban nem ő, hanem az idealista követi el, aki az időleges és részleges megoldást örök érvényűnek és egyetemesnek tünteti föl. Az idealista bűnéért a világ a materializmussal büntetődik, amely az idealizmusra hivatkozva, a létalapozó és teremtő erejű személyes igazságot az anyaggal birokra kelni igyekvő és a világot erővel átalakítani remélő eltévelyedett szellemmel azonosítja. A materializmus az idealista által lejárattott személyes igazságot világgképéből kiszorítja, és az embert azzal bünteti, hogy kiszolgáltatja a természet úgynevezett szükségszerűségeinek, vagyis azoknak a kényszereknek, amelyek a létezésének szellemi és anyagi körét egyelőre pontosan elválasztani nem tudó ember világában, az egyelőre nem igazán jó társadalomban, az ember által még meg nem teremtetett második természetben keletkeznek.

## KIVÁLÓSÁG ÉS ÖNMEGTARTÓZTATÁS

A kiválóság nem a világból, hanem a világon túli személyes igazságból fakad. Kiválóságában tehát nincs értelme az embernek magát korlátozni, a személyes igazságból részesedéstől magát megtartóztatni. Mivel a létet megalapozó személyes igazság fölé más nem állítható, nem mondható meg, hogy a kiválóság rovására menő önmegtartóztatás minek



a nevében történik. Önmegtartóztatás azért van mégis, és azért lehet mégis értelme, mert az önmegtartóztatás soha nem a kiválóság ellenében, a személyes igazság rovására történik. A magát megtartóztató ember nem kiválóságát tagadja meg, csupán arról mond le, hogy a fogadására még föl nem készült világban az láthatóvá váljon. Az önmegtartóztatás értelmes, tartalmas változtatásban tehát nem a kiválóság hiányát, hanem a világ állapotához szabott alkalmas megnyilvánulási módját kell látnunk.

A kiválóság láthatóvá tételéről lemondást nem a kiválóság híján lévők esetleges irigykedésének, úgynevezett kisebbségi érzésük fölkeltésének elkerülése magyarázza. Az ilyen meggondolás közvetve igazolná az irigységet, és a kisebbségi érzést irányadó megnyilvánulásnak tüntetné föl. Nem indokolható a kiválóság elleplezése a bűn rabságában szenvedő emberrel való szeretetteljes azonosulással sem, amelynek célja a bűnös ember megtérítése, benne az istenemberi küldetésbe vetett hit föltámasztása. Ha így lenne, a szeretetteljes azonosulás eredményeként bekövetkező megtérést, a hit fölkeltését követően az önmegtartóztatás fölöslegessé válna, a kiválóság láthatóvá tételének többé nem lenne akadály. Tudjuk azonban, hogy nincs így. Az önmegtartóztatás nélkülözhetővé, a kiválóság láthatóvá tétele pedig akadálytalanná, teljessé akkor válik, amikor az ember által kialakított második természet, a társadalom teremtése befejeződik, és a szellemi meg az anyagi szféra torz, értelmetlen keveredését beszüntetve, a társadalom jóvá válik, és ezáltal a szellemi arisztokratának a személyes igazságon alapuló, a kiválóságot megtestesítő szerepe mellett többé nincs szükség a polgárnak a lelki, intellektuális szférához, a parasztnak a testi és a munkásnak az anyagi létezéshez kötődő, a kiválóságnak viszont híján levő szerepére. Azt az állapotot, amelyben a kiválóság mindenki számára elérhető lesz, az igazság pedig színről színre láthatóvá válik, a korábban bekövetkezett megtéréssel szemben megváltásnak nevezzük.

Ha az önmegtartóztatás nem a személyes igazságból vagy nem a kiválóságból mint a lét örök érvényű mértékéből, hanem a világ múltó történelmi állapotából következik, akkor az önmegtartóztatást múltó érvényű szellemi megnyilatkozásnak kell tekintenünk. Amikor a gondolkodás az önmegtartóztatást örök érvényű emberi magatartásnak tünteti föl, s ezáltal a kiválósággal szembeállítja, sőt amikor csak elhomályosul időhöz kötöttsége, értelmének kizárólag a kiválóság előterében megmutatkozása, akkor az önmegtartóztatás értelmét veszti. Ha igaz az, hogy a polgárosodás lezárulásával, a hit tevékeny modelljével kimerülésével és a hitélet apostoli felfogásának szerepbetöltésével a gondolkodás rendszere közvetlenül a személyes igazságra alapozható, és az igaz ember, a szellemi arisztokrata kiválósága bárki számára elérhető, akkor az önmegtartóztatás történelmi, üdvtörténeti szerepe mára lezárult, és a felebaráti szeretet ma abban nyilvánul meg, hogy mindannyiunkat, a legkisebbet is hozzásegíti a kiválósághoz.

## A LÉT HIERARCHIKUS FÖLÉPÍTÉSE ÉS AZ EMBEREK EGYENLŐSÉGE

A világban szigorú értékrend érvényesül annak mértékében, hogy a létezés egyik vagy másik köre mennyire közvetlen vagy közvetett viszonyban áll a szellem, a személyes igazság, az értelem világbeli megjelenésével, az emberi jelenséggel. A lét hierarchikus fölépítése azt jelenti, hogy a világban megnyilvánuló értékrendbeli eltérés nem múltó,

időbeli jelentőségű, hanem örök érvényű. A világban kibontakozó értékrend csúcsán álló és annak fokozatait teljes egészében átfogó, a test, a lélek és a szellem hármasságában létező ember maga is leképezi ezt az értékrendet. Az ember azért képes arra, hogy rendeltetését betöltve a teremtett világ gazdájává váljon, mert egyfelől a létezés minden körével, a legalacsonyabbal is érintkezik, másfelől pedig teremtésénél fogva minden ember képes arra, hogy a létezés legmagasabb, szellemi körében tájékozódjon, és egyéb megnyilvánulásait a személyes igazság értelmes, az egész létezésnek értelmet adni hivatott köréhez igazítsa.

Ez azt jelenti, nem tekinthető a lét rendje szerint valónak, hogy a személyes igazság kérdésében csak egyesek tájékozódnak, és mások, a többiek világbeli tájékozódásukat a test, illetve a lélek körére korlátozzák. Annak ellenére tehát, hogy a lét fölépítése hierarchikus, és személyében az ember teljes mértékben tükrözni hivatott a létezés átható értékrendet, nem mondható kívánatosnak, hogy azt a társadalom is leképezze. Amikor a történelem során ez a nemkívánatos állapot bekövetkezik, a társadalom gyakorlatias igényei mint az emberi létezés korlátozó kényszerűségek rendeltetésünk teljes értékű betöltését akadályozzák. Az embereknek szellemi-kulturális szerepvállalásuk és a társadalomban ennek megfelelően elfoglalt helyük tekintetében a lét rendje szerint egyenlőeknek kellene lenniük, mert emberi rendeltetésüknek megfelelően mindannyiuknak az értékrend csúcsán kell elhelyezkedniük, a világ dolgait és jelenségeit a személyes igazság magaslatáról kell szemlélniük.

Bár a lét hierarchikus fölépítésének társadalmi leképezése nem a lét rendje szerint van, és ezért a társadalom hierarchikus fölépítése nem tekinthető örök érvényűnek, mégis belátható, hogy az nem eleve káros, értelmetlen, nincs föltétlenül a történelmi értelemteljesülés ellenére. Bármennyire kívánatos, hogy a természet gazdjaként az ember teljes értékűen betöltse rendeltetését, tudni kell, hogy a történelmen belül még nincs tökéletesen felkészülve szerepére. A történelem nem más, mint az emberiség fölkészülése a létezésben ráháruló szerep kifogástalan ellátására. Hibás tehát az elképzelés, amely abban a föltételezésben fogan, hogy a társadalmi hierarchia lényege szerint gonoszul, mesterségesen, erőszakosan akadályozza az embert lehetőségei kibontásában. Ellenkezőleg, a személyes igazságot, a létigazságot számításba vevő kultúrában a társadalom hierarchikus fölépítése biztosítja, hogy azok is a legmagasabb, a szellemi-értelmi szint vonzásába kerüljenek, akik személyes képviselőre egyelőre még nem készek, akiket az igazság tükör által homályosan látása miatt a közvetlen érdekérvényesítések formájában folyó természeti-társadalmi, gazdasági és politikai erőfeszítés kivon a szellemi-értelmi mérlegelések köréből, megakadályoz az igazság személyes képviselőtében.

Az emberek egyenlőségét hirdeti az is, aki a társadalom hierarchikus fölépítését vádolja az emberi lehetőségek kibontakozásának megakadályozásával. Aki azonban így gondolkodik, az embereket nem rendeltetésüknek megfelelően, a léthierarchia legmagasabb szintjén, a szellemi-értelmi szinten akarja egyenlővé tenni, hanem e rendeltetést megtagadva a legalacsonyabb, a testi-anyagi szinten. A társadalmi hierarchia viszonylagos történelmi szerepét is kétségbe vonó szemlélet nem a lét rendje nevében bírál, hanem a társadalom történelmi rendje ellen fellázadva, a lét rendjét is elutasítja. Nem azt fájlatja, hogy a történelmen belül nincs módja mindenkinek lehetőségeit a legteljesebb mértékben kibontakoztatnia, hanem a szellemi-értelmi igényt, a lét magasabb szintjéhez kapcsolódást – esetleges társadalmi torzulásokból kiindulva – nevetséges kényeskedésnek, hamis tekintély teremtésének vagy egyenesen mások gonosz korlátozására és megalázására alkalmas eszköznek gondolja. Az emberek egyenlőségének torz, hamis értelmezése mindaddig kíséri

és zavarja az emberi lehetőségek történelmi kibontakoztatására irányuló erőfeszítéseket, amíg a személyes igazságból kiinduló gondolkodás nem teszi az igazságot színről színre láthatóvá, és nem nyitja meg mindenki előtt a rendeltetése teljes értékű betöltéséhez vezető utat.

## KULTÚRTÖRTÉNET ÉS SZEMÉLYES METAFIZIKA

A személyes metafizika a kinyilatkoztatásból mint a személyes és világon túli igazság történelmi megszólalásából indul ki. Ezt nem kultúrtörténeti elfogultságból teszi. Ha a világ és az ember létezése az igazságon nyugszik, magyarázni mindkettőt csak az igazságból lehet, és a magyarázat teljes értékűségére törekvő személyes metafizika számára elengedhetetlen a gondolkodást egyértelműen és teljes mértékben a kinyilatkoztatásra, az igazság személyes megszólalására alapozni. A személyes metafizika esetében azonban a kinyilatkoztatás csupán szilárd kiindulópont, és nincs szó arról, hogy az alapvetés egyértelműségének a kinyilatkoztatásba mint a kultúrtörténet megkülönböztetett jelenségébe bezárkózás lenne az ára. Ennek elkerülésében segít, hogy a kinyilatkoztatásból rálátás nyílik az általa megindított, de rajta túlmutató és csak a történelem lezárulásával beteljesedő üdvtörténetre. Nem vitás ugyanakkor, hogy ha az üdvtörténetben csupán a kinyilatkoztatás követelményét, a prófécia beteljesülését látjuk, a nemkívánatos bezárkózás végeredményben mégis bekövetkezik.

A leghelyesebb tehát, ha e nemkívánatos lehetőség elkerülése érdekében szembenézünk azzal a ténnyel, hogy a kinyilatkoztatástörténetet is magában foglaló üdvtörténet nem öleli föl a kultúrtörténet, a gondolkodástörténet egészét. Míg az üdvtörténet a történelemnek az a (térben és időben kisebb) része, amelyben a személyes igazság megszólal, vagy amelyet megvilágít a személyes igazság történelmi megszólalásának fénye, a kultúrtörténet térben és időben nagyobbik, bár az értelemteljesülési folyamat szempontjából kisebb jelentőségű felében az emberi jelenséget – a teremtesben elfoglalt helyéből adódóan és a világ dolgaitól őt megkülönböztetően – átható igazság személytelenül, közvetetten, az embert meg nem szólítva, léthelyzetére őt magát rá nem ébresztve működik. A kinyilatkoztatást a kultúrtörténeti előzményekre vagy a környezetre nem lehet visszavezetni, az csak a világon túli személyes igazsággal magyarázható. Ezért értelmetlen és megtévesztő a kultúrtörténet személytelen, a személyes igazság fényével be nem ragyogott jelenségeiben az üdvtörténet előzményeit látni, őket evolucionista módon, egy föltételezett kultúrtörténeti teleológia jegyében az üdvtörténet igényeivel magyarázni.

Terméketlenségre ítéli magát az a gondolkodás, amely az üdvtörténetet a kultúrtörténet segítségével igyekszik igazolni, és a kinyilatkoztatás értelemteljesítő erejében nem bízva az értelemteljesülést a kultúrtörténet egészére ki akarja terjeszteni. Bár minden kulturális alkotás a szellem megnyilatkozása, s ezért komoly figyelmet és megbecsülést érdemel, a kultúrértékek meglehetősen kétarcúak, az értelemteljesülést, az üdvtörténetet legalább annyira akadályozhatják, mint amennyire szolgálják. Ez magyarázza azt, hogy a Biblia népe vagy a középkori kereszténység igen tartózkodó volt a kinyilatkoztatáshoz nem tartozó vagy az üdvtörténeti folyamatba egyértelműen be nem illeszkedő kultúrértékekkel szemben. Változást a reneszánszszal induló újkori fejlődés hozott, amely az emberiség megváltottságának jegyében Isten országának eljövételén fáradozott.



Az a hatalmas erőfeszítés, amely az utóbbi fél évezredben a társadalom jóvá tételére mint az értelemteljesülés tárgyi föltételének biztosítására irányult, a kultúrértékeknek az értelemteljesülési, az üdvtörténeti folyamatba való módszeres és nagyvonalú beáramoltatását, a keresztény társadalom és kultúra úgynevezett kinyílását igényelte. Ez a jelenség megmutatta, hogy a kultúrértékek jelentősége nem annyira a kinyilatkoztatás és az üdvtörténet megindításában, előkészítésében van, és nem az üdvtörténet rájuk való visszamenőleges kiterjesztését igényli, hanem azt, hogy a bennük fölhalmozott szellemi érték, személytelen formájú ismeret és tapasztalat bevonásával az ember szellemi szabadságának kibontakoztatása, világában az igazság megmutatkozása, és a gonosz mozgási terének behatárolása megoldható. Ezek a szellemi alkotások nem hozzáadnak valamit az üdvtörténethez, hanem a kulturális látótérbe kapcsolásuk révén kiküszöbölődnek azok, az értelemteljesülési folyamatot fenyegető veszélyek, amelyek az igazság személyes megszólalásával kapcsolatban nem lévő, illetve vele kapcsolatba nem hozható kétarcú értékekben rejlenek, és amely veszélyek fennállása esetén az értelemteljesülési folyamat nem tekinthető befejezettnek.

A keresztény társadalom kinyílása, benne a kinyilatkoztatás igéjének és a kultúrtörténeti értékeknek az egybekapcsolása az értelemteljesülési folyamat mindenkori igényeihez és lehetőségeihez szabott egyetemes ismeretrendszer kidolgozása a korábban többé-kevésbé egységes szellemi-kulturális közösség differenciálódását, vallási irányzatokra, egyházakra és népekre, nemzeti kultúrákra osztódását vonta maga után. A differenciálódásban, az osztódásban félreértés a bomlás, a széthullás jelét látni. Egyetlen értelmes folyamat egymást kiegészítő szakaszainak térben és időben elkülönülő kezeléséről, kidolgozásáról van adott esetben szó. E történelmi munkamegosztás azért vált szükségessé, a kultúrközösség egésze előtt álló feladattal való önálló és alkotó jellegű szembenézésre azért nem mindenki volt minden korban képes, illetve a különböző korokban az egyes kultúrák által kidolgozott modellek azért nem jelentették hosszú időn át a kérdés egyetemes, végleges megoldását, mert a gondolkodás nem egyértelműen a személyes és a világon túli igazságból indult ki. Továbbá a társadalom jóvá válásának bekövetkeztéig az igazságból kiinduló gondolkodás a személytelen természeti-társadalmi tények és a személyes igazság közötti távolság áthidalására való fölkészületlenséggel számolva, korlátok között tartotta a világ és az ember világbeli léte iránti érdeklődést.

Az újkorban az értelemteljesülés végpontjára állítódás következményeként, az egyes nemzeti kultúrák történelmi önmeghatározását kísérve, az európai kultúrközösségben epifániák sorozata, az istenség, a személyes igazság újabb és újabb formában történő megmutatkozása figyelhető meg. Ezekről az epifániákról rendre-másra kiderül, hogy csupán múltó érvényű felvillanások, és a gondolkodástörténeti konstelláció elmozdulásával bennük a fény kihuny, nem teljesül az a várakozás, hogy tartósan mértéket szabhatnak az élet dolgainak, és ezért a gyakorlatias gondolkodás gyorsan elfordul tőlük. Ugyanakkor nem kétséges, hogy bennük az istenség maga mutatkozik meg, és megjelenése az értelemteljesülési folyamat továbbhaladása szempontjából döntő jelentőségű.

Az újkori gondolkodásban közvetve vagy közvetlenül minden szellemi alkotás bekapcsolódik az értelemteljesülési folyamatába. Mégis különleges a szerepük azoknak az alkotásoknak, amelyek, epifániaszerűek, amelyekben bár történetileg behatárolt érvénnyel a személyes igazság teljessége mutatkozik meg. Ezek a művek korszakos jelentőségűek, a történeti problémaállapot egészét új formára hozzák. Hatásukat azáltal érik el, hogy nem egyik vagy másik kultúrának, társadalomnak a jelenségeit képezik le, problémáinak

megoldását keresik, hanem a bennük adott szellemi lehetőségek teljességére mutatnak rá, a létüket igazoló tapasztalatok teljességét fejtik ki, s ezáltal a kultúrközösség egészét hozzásegítik a személyes igazság megtapasztalásához, az üdvtörténeti folyamat fölismeréséhez.

Az európai nemzetek epifániaszerű szerepvállalását az teszi lehetővé, hogy e kultúrák az úgynevezett archaikus kultúráktól eltérően keresztény alapításúak, létrejöttüket az üdvtörténet mint értelemteljesülési folyamat igényei indokolják. A keresztény kultúrközösség történetében lejátszódó differenciálódási folyamat osztja ki az értelemteljesülés problémáinak egy-egy részét bizonyos népcsoportokra, és ezen problematika mint történeti tapasztalat, kultúr hagyomány hordozása adja meg azok sajátos szellemi arculatát, biztosítja létük értelmét s egyben szilárdságát. A kereszténységet elsőként befogadó és továbbterjedését biztosító antik kultúrának ilyen fokú szilárdsága, ennyire világosan megragadható értelme nincs, de az általa létrehozott alkotások nagy mértékben hozzájárultak a keresztény kultúrák szellemi önmeghatározásához, és ugyanakkor azok fénye az antik alkotásokat is beragyogja, azok értelmezését is elősegíti. Ami viszont a keresztény kultúrát kísérő zsidó hagyományt illeti, üdvtörténeti szerepének kibontásához a keresztény kultúra közege segíti hozzá.

Nem tehetik kérdésessé a nemzeti kultúrák létét, a történelem viszontagságai fölé magasodó értelmét azok az apokaliptikus események, amelyek a huszadik századi Európában bekövetkeztek, mint ahogy nem teszik kérdésessé annak az értelemteljesülési folyamatnak, az üdvtörténetnek a töretlenségét sem, amely a próféciák tanúsága szerint az efféle törésekre fölkészült. Ami csak múlt történeti érvennyel volt képes az igazság teljességének a képében mutatkozni, annak meg kell szenvednie a gonosz szétválasztó hatását, az egyes részek összetartozásának föltétlenségére könyörtelenül rákérdező sátáni kritikát. De ami – ha csak egy ideig is – az istenség, az egy és oszthatatlan igazság temploma tudott lenni, annak mindvégig köze lesz az örökkévalósághoz, annak léte ércnél maradandóbb, az nem csupán a homo faber keze által alkotott, hanem az Isten képére teremtett emberi lélekhez hasonlóan halhatatlan.

## A NEMZET

Az Isten képére teremtett, az igazság vagy Isten föltétlen szeretetére hivatott ember létét, személyiségét az igazsághoz, Istenhez való viszonya határozza meg. Az igaz ember azonban Istenével és igazságával nem marad magára a világban, hiszen minden ember Isten képére teremtett, mindenki hivatott az igazság föltétlen szeretetére, és a többiek akár hozzá hasonlóan megfelelnek hivatásuknak, akár nem, a betöltött vagy a be nem töltött hivatás közössége őket egymással mindig összeköti. Az igazság jellegének megfelelően az emberek közötti kapcsolat lényege szerint szellemi természetű, és mivel az igazság megtörténése, az értelemteljesülés folyamatának egyes szakaszain az eltérő képet mutat, az emberek társulását kulturális jellegűnek is mondjuk. Minden ember – minél igazabb, annál inkább – valamely szellemi-kulturális közösség tagja, esetleg teljes értékű képviselője, szellemi irányítója. Annak ellenére így van, hogy az emberek társulásai a szellemi-kulturális közösség tökéletes megtestesülésévé csak az idők végezetén, Isten

országának eljövetelkor lesznek. A tökéletes állapot előképét Isten választott népében, Izraelben kell látnunk, amely a nép minden tagját az igaz emberré válásra kötelezte. A mérce magasra állítását számukra az engedte meg, hogy a figyelmet kizárólag az igazságra, Istenre, a történelem és a kultúra kérdéseire összpontosítva, Izrael nem vizsgálta, mi módon vonható az igazság vonzáskörébe az emberiségnek az a nagyobbik fele, amely polgári, civilizációs feladatokkal foglalkozik, és magát a természettől, az anyagtól függésben lévőnek érzi.

A keresztény kultúrában az egyetemesség követelményének megfelelően és az üdvtörténeti, az értelemteljesülési folyamat lezáratlansága miatt a nép, a nemzet nem csupán az igazak közösségét jelenti, hanem a társadalom minden tagjával számol. Ezért itt a nemzet történeti okokból sajnálatos módon megkettőződik. Egyrészt történelmi rendeltetésének megfelelően a nemzet mint a minőségre, az értékre állított társulás tagjait az igazságból részesíti, az értelemteljesülési folyamat végpontjára, a megváltás beteljesülésére utalva, számukra a szellemi-kulturális közösség állapotát közvetíti. Másfelől a nemzet társadalomnak, ahogy Arisztotelész nevezte: második természetnek, egy bizonyos gazdasági-politikai szerkezetnek is mutatkozik, mert az igazság érvényének és az Isten erejének tapasztalatával nem eléggé fölvertezt, a csüggedésre hajlamos, a szellemileg bizonytalan, az igazság föltétlen szeretetére nem kielégítően képes emberek életük színterét ilyennek hajlamosak látni. A keresztény nemzetet nem a leszármazottaikat az örök igazságnak elkötelező atyák, pátriárkák alapítják, hanem a választott néptől eltérően az jelentős mértékben esetleges képződmény, a származás, a nyelv, a sors és az érdekek véletlen keveréke. A keresztény kultúrában azonban a nemzet megszentelődik, az esetleges képződmény az örök igazsághoz, Istenhez kapcsolódik, és ezáltal valamely sajátos, mással nem helyettesíthető szerepet kap a kultúrtörténeti értelemteljesülés folyamatában. Az igazságból részesedés, a kultúrtörténeti szerepvállalás ad a nemzet létének értelmet, hiányában a véletlenszerűen kialakult etnikai, gazdasági, politikai, nyelvi képződmény észrevétlenül eltörlődne.

Profétai szellemiségű igaz emberek a keresztény kultúrán belül is vannak, nem csupán az Istennel szövetséget kötő választott nép, a keresztény nemzet sem tölthetné be nélkülük kultúrtörténeti szerepét. Az egyetemesség jegyében szerveződő keresztény nemzet azonban nem kapcsolódhat közvetlenül az igazsághoz, Istenhez, arculatának végleges történelmi kirajzolódását megelőzően létének szellemi-kulturális alapjait csak érzelmi-lelki jelleggel fogalmazhatja meg, vagy intézményes dologi formában fejezheti ki. A nemzet tagjai számára tehát a személyes igazságot, a létkérdésekben tájékozódás képességét az önmagában véve esetleges származás, a nyelv, a sors és az érdekek közössége közvetíti. A nemzet ilyen módon betölti kultúrtörténeti szerepét, de kétségtelen, hogy az igazság közvetítettsége miatt minőségteremtő képessége korlátozott. E korlátokat egyfelől az individualizmus, másfelől a kollektívizmus mint a nemzet igazságközvetítő szerepének határt szabó tényező jelzi. Az individualizmus az igazságközvetítés történelmi folyamatát úgy támadja meg, illetve kezdi ki a nemzeti összetartozás élményét, hogy az egyént tekinti a minőség letéteményesének, vagyis a nemzet tagját a kultúrtörténet teréből és idejéből kiragadja, a társadalmat pedig nem kulturális közegnek, hanem teljes egészében az emberi lét tárgyi föltételeit biztosító második természetnek fogja föl. A kollektívizmus vétsége pedig abban áll, hogy tekintet nélkül az igazságközvetítés kultúrtörténeti hatáira a nemzet tagjaival való kritikátlan érzelmi vagy dologi közösségvállalást akár a világon túli, személyes igazság kárára is feladatának tekinti.

Az elmúlt egy-másfél évszázadban a nemzet igazságközvetítő képességének határai mind az individualizmus, mind a kollektivizmus irányában teljes mértékben megmutatkoztak. Mára viszont a nemzet mint szellemi-kulturális közösség mentesült is attól a teherrel, amit számára az elmúlt századok során a gazdasági és politikai föltételek biztosítása, a civilizációs feladatok ellátása jelentett. Ugyanis a világcivilizáció keretei között a jóléti társadalomnak és a demokratikus berendezkedésnek a józan ész számára belátható szabályai a társadalmat mint az ember által teremtetten második természetet az Isten által teremtetten első természethez hasonlóan jónak mutatják, és ezáltal a kultúra rendjébe való harmonikus beilleszkedésük kereteit megteremtik. Az embereknek, illetve a nemzeteknek legalábbis elvben többé nem kell a lét rendje szerint elsődleges fontosságú szellemi-kulturális erőfeszítéseket az eszközjellegű és gyakorlati célú civilizációs eredményektől függővé tenniük. Mint láttuk, a társadalom jóvá válása teremti meg a személyes metafizika kezdeményezésének lehetőségét, ad alapot arra, hogy a gondolkodás a korábbi gyakorlattal szakítva a lét rendjének megfelelően ne a világból, hanem az igazságból induljon ki. A személyes metafizika elismertetéséhez viszont ennél többre, arra van szükség, hogy a civilizációs feladatok önálló, esetleg a többi nemzet kárára történő megoldásától, végeredményben nemzetállami terhei döntő részétől mentesülő, a társadalom jóságát természeti adottságként élvező nemzet – az egyetemesség követelménye mellett kitarva, de a kollektivizmus sötétségével és gonoszságával dacolva – minden tagját legkiválóbb képviselőihez emelje, a személyes igazsághoz kapcsolódásukat közvetlenül tegye, őket ne a gonoszság sötétségében, de az igazság világosságában egyenlőssé, és így a nemzet – az egyetemesség követelményének kielégítése közben – a választott néphez hasonlóvá váljon.

## AZ EGYHÁZ

Az embereknek a származás, a nyelv, a sors és az érdekek szerinti esetleges társulása nemzetté, azaz a testi-anyagi, érzelmi-lelki közösségen túl szellemi-kulturális közösséggé nem tagjainak egyéni kezdeményezése, nem belső fejlődése által válik. Ehhez arra van szükség, hogy a népet az igazsághoz, Istenhez kapcsolni akaró ember előzetesen egy szellemi-lelki közösségnek, az egyháznak, Krisztus misztikus testének a tagja legyen. Az első keresztények az esetleges nyelvi, származási, a sors és az érdekek szerinti köteleket feloldó, az ésszerűen megszervezett római birodalmon belül nem egy-egy nép tagjaiként tértek meg. Sőt, megtérésük, szellemi-lelki megigazulásuk az immanens kötöttségektől való elfordulásukat jelentette. Ugyanakkor nem mondható, hogy a kereszténységnek a világon túli személyes igazság, Isten iránti elkötelezettségét világidegenség jellemezné. Jézus és az apostolok nem tagadták meg zsidóságukat, ellenkezőleg, az igazság szeretetét a vérségi leszármazáshoz kötő judaizmus taszította el az igazság szeretetének egyetemessé tételére irányuló kezdeményezésüket magától. Az őskeresztények pedig világbeli létük gyökértelességétől szenvedve, és hitük természetét kinyilvánítva, olyan erősen vágytak a világon túli igazság világbeli érvényesítésére, hogy Isten országát Krisztus második dicsőséges eljövételét elérhető közelségben lévőnek gondolták.

A keresztény Európa népei akkor szerveződtek meg, amikor a római birodalom nemzetileg semleges civilizációs szerkezete felbomlott, és nyilvánvalóvá vált hogy Isten országának eljövételét, a megtért hívek megváltásának befejeződését nem indokolt kizárólag a spirituális várakozásra hagyni. Az antik civilizáció kétségtelenül sokat tett annak érdekében, hogy a szellemi-kulturális keresések a gazdasági és a politikai érdekek zavaró hatásától mentesüljenek, és így a keresztény tanítás terjedése szempontjából egészében kedvező közeget teremtett. Viszont ahogy a választott nép szellemi közössége végül is nem lehetett a keresztény tanítás kifejtésének alkalmas kerete, eredményeinek egyetemessé tétele érdekében az antik civilizáció erőfeszítéseit is meg kellett újítani a keresztény tanítás jegyében szervezett nemzetállamokban, nemzeti kultúrákban. E szemléletváltást az is indokolta, hogy míg a római birodalom polgárai megigazulásukat individuálisan keresték, a környező barbár népek fiai sorsukat az etnikai-nyelvi közösségtől kevésbé elszigetelten szemlélték. Clodvig frankjai, a Nagy Károly által megkeresztelt szászok vagy a Géza és Szent István által megtérített magyarok úgy váltak az egyház tagjaivá, hogy az általa megszentelt keretek között népük boldogulásának, politikai-gazdasági föltételeit is keresték.

Az egyház a teljes keresztény tanítás letéteményese. Nem csupán a megtért és vallásukat gyakorló hívek lelki-szellemi gondozását végzi, de a nemzeteket mint szellemi-kulturális közösségeket is megszenteli, hozzásegíti kultúrtörténeti szerepük megtalálásához és betöltéséhez. Mégis az immanens világi kötöttségektől magát távol tartó, magára mint Krisztus misztikus testére, valamilyen titokzatos módon – a világ és az igazság közötti szakadás ellenére – tisztán szellemi-lelki közösségre tekintő egyház feladata a történelem során a híveknek és a nemzeteknek a világ ártó hatásaitól óvása, azaz elsősorban apostoli jellegű feladat volt. Küldetésének másik, az apostoli szerep betöltését hitelesítő prófétai felét az egyház – tekintettel a világ megosztottságára – a múltban közvetlen formában nem gyakorolta. A prófétai szerep megformálásával kísérletezést átengedte a nemzeti kultúráknak, az általa megszentelt, de mégis világi jellegű, az immanens, a természeti létezéshez is kötődő és a keresztény tanítás hiteles átörökítésének terhével vele ellentétben kevésbé viselő szellemi-kulturális közösségeknek.

A prófétai szerep teljes értékű betöltésének közegévé a nemzet akkor lehet, amikor a társadalom jóvá válásának eredményeképpen a megnyilatkozásait viszonylagos érvényűvé tevő immanens, természeti kötöttségektől mentesül, illetve a civilizációs feladat elsőbbségének hagyományával szakítva, tudatosítja az egyház által megszenteltségét, szellemi-kulturális szerepének elsőbbségét. Bár ez a fordulat nem nélkülözheti az egyház támogatását, és benne kétségtelenül az egyház történelmi erőfeszítéseinek gyümölcsét kell látnunk, nem vitás, hogy az nem a szellemiséget a világból misztikusan kiemelő egyházon, hanem csak a szellemi-kulturális közösség világbeli megtestesítésére vállalkozó nemzeten belül következhet be. A nemzeti kultúra és az egyház közötti harmonikus együttműködés megköveteli, hogy a változott helyzethez igazodva, és az új feladatoknak megfelelően, az apostoli és a prófétai szerep érvényesülési rendje a lét szerkezetének megfelelően az egyházon belül is megváltozzon.



## A TUDOMÁNY

A közgondolkodásban szilárdan tartja magát az a vélekedés, hogy a tudomány érdeklődése – például a vallással ellentétben – a világ dolgaira, jelenségeire korlátozódik, és csupán ideológiai készítés vagy szubjektív elfogultság veheti rá a kutatót arra, hogy tárgytól eltérve szellemi kérdésekkel, a világon túli és személyes igazság, Isten kérdésével vagy az ember kultúrateremtő képességével foglalkozzon. Pedig sem a tudomány művelőinek lehetőségei nem kisebbek, sem az előttük álló feladatok nem korlátozottabbak, mint ahogy az az emberi társadalmat szellemi-kulturális közösségként a személyes igazsághoz kapcsoló nemzet vagy a hívők szellemi-lelki kereséseit az üdvtörténet követelményeihez igazító egyház tagjai esetében van. A tudománnyal szemben megnyilvánuló fenntartásokat az magyarázza, hogy személyes metafizika hiányában, a gondolkodásnak nem az igazságból, nem a lét rendjéből, hanem a világból kiinduló rendszerében a világon túli személyes igazság kérdései, az úgynevezett végső kérdések (valójában a legelsőek, amelyek minden más kérdés tárgyalását megalapozni hivatottak) a természeti és társadalmi környezetben szellemi szabadságukat érvényesíteni képes személyiségek titkai maradnak, tehát az igazságnak a világhoz való viszonya teljes világossággal adott feltételek mellett nem tisztázható. Ugyanaz a fenntartás az egyház és a nemzet viszonylatában a tudomány elfogult, a dolgok és a jelenségek vizsgálatát világon belüli vonatkozásaikra korlátozó hívei esetében egy váratlan fordulattal, a fogyatékból erényt akarván kovácsolni, azzal a következménnyel jár, hogy a szellemi-kulturális szempont elsőbbségét biztosító vallás és a kultúra szerepét a redukcionista tudomány fizikai és intellektuális kézzelfoghatóságaihoz képest megalapozatlannak, nem valóságosnak tüntetik föl.

El kell ismerni, a tudomány természetéből fakad, hogy az előállt kényszerhelyzetben a kultúrközösségként működő nemzettel és a magát szellemi-lelki közösségként meghatározó egyházzal ellentétben figyelmét a világon túli igazság helyett a világ dolgaira és jelenségeire összpontosítja. Az azonban a redukcionista tudományfelfogás félreértése vagy tudatos torzítása, hogy a kutatást, a megismerést a világon belüli gyakorlatias tájékozódásként magyarázza. A tudományt tudománnyá ugyanúgy a világon túli személyes igazságnak a kutató személyisége által a gondolkodás látóterében tartott szempontja teszi, mint a vallást vallássá, a kultúrát kultúrává. A tudomány nem kevésbé szellemi-kulturális jelenség, mint a vallás vagy a kultúra bármely más ága, még akkor is, ha a történelmi megosztottság állapotában feladatát közvetve, az értelemteljesülés civilizációs föltételeinek megteremtésével biztosítja. A tudomány addig nem tagadja meg lényegét, és őrzi meg eredményességét, amíg művelőinek személyes kiválósága, illetve az általuk felhalmozott szellemi örökség a műveleteinek értelmet adó személyes igazság vonzáskörében tartja. Ugyanakkor eredményeinek technikai-civilizációs irányultsága, a kézzelfoghatóság iránti vonzódása miatt a tudomány a vallástól és a kultúra más jelenségeitől eltérően határozottabban utasítja el a személyes szellemi szempontot, ha az a tárgyhöz való szerves kapcsolódását közvetlenül beláttatni nem tudja.

A történelmi megosztottság állapotában a tudományt a személyes igazsághoz fűző kapcsolat könnyebben meglazul, mint a vallás vagy a kultúra egyéb formáinak esetében. Az igazságnak a kiváló személyiségbe zártsága miatt azonban nem mondható, hogy akár a vallás, akár a nemzet viszonya az igazsághoz föltétlen volna. És bár a kultúra, a vallás

esetében az igazság kérdése kevésbé homályosul el, a kiváló személyiségbe zártsága mint a közvetlen belátását akadályozó történeti állapot belőlük kiindulva kevésbé haladható meg. Az értelemteljesülési folyamat egy bizonyos pontján a személyes kiválóság ezért arra kötelez, hogy a tudomány művelője ne csupán a kultúrávédelem ösztönének engedelmeskedjen, ne csak tárgyának a személyes igazsághoz kapcsolódásáról mint eredményes működésének lehető legkisebb föltételéről gondoskodjon. Kíváncsi azt is megkísérelnie, hogy minden másra a személyes és világon túli igazság felől tekintsen, és róla – a kiváló személyiségben adódó különös föltételektől eltekintve – bárki által belátható módon szóljon.

A társadalom jóvá válása történelmi távlatokban a szellemi-kulturális közösség megerősödését, az igazság színéről színre látását, Isten országának eljövetelét készíti elő. Közvetlen hatását tekintve azonban a józan ész számára megragadható természeti törvényeivel megfosztja az apostoli anyaszentegyházhoz főképp érzelmileg-lelkileg kapcsolódó polgárt annak lehetőségétől, hogy a szellemi-kulturális közösség prófétai üzenetét az apostoli gondoskodás formáinak közvetítésével elfogadja. Ez magyarázza, hogy a szellemi-kulturális megújulás alkalmas közegévé nem a megtért híveket egyesítő és az üdvösségükön munkálkodó vagy ahhoz hozzásegítésüket legalább elfogadó emberek közössége, az egyház válik, hanem a nemzet, amely az individualizmus és a kollektívizmus eltévelyedése miatt az igazság iránt közömbösek vagy vele szemben ellenségeseket, a megváltásukat tehetetlenül várókat vagy a vele gonoszul szembefordulókat is legalább civilizációs vonatkozásban magába fogadja. A nemzet azonban a megújulást saját szellemi-kulturális tartalékaiból nem kezdeményezheti, hiszen megosztottsága a jelen helyzetben nyilvánvaló, és korlátai a korábbinál nagyobb mértékben mutatkoznak meg. Amikor a tudomány a nemzethez hasonló megszenteltségét érvényesíti, és közvetlenül keresi a választ, a nemzeti lét fölvetette kérdésekre, az egyház szellemi tartalékaiból merít, és egyben az egyházat is megújítja. Az egyháznak a személyes metafizika általi megújulása abban áll, hogy a hagyományosan világinak tekintett szellemi-kulturális teljesítményt, a vallási élet, az egyház közvetlen és első számú megnyilvánulásának ismeri el, amennyiben a történelmileg új helyzetben a prófétai megnyilatkozásnak az apostoli elé helyezése, a gondolkodás lét szerinti rendjének érvényesítése indokoltta válik.

## A TÖRTÉNELMI EGYHÁZAK RENDELTETÉSE

A Pünkösdt megelőző vasárnapon, 2000. június 4-én a katolikus templomokban a Magyar Katolikus Egyházat ért első félreérhetetlen megtorlásról hallhattunk. Ötven évvel ezelőtt az akkori kormányzat tizenkétezer szerzetes és apáca begyűjtésével, tevékenységük felfüggesztésével, intézményeik bezárásával egyértelműen kinyilvánította szellemellenes magatartását. Ha valakinek még esetleg kételyei voltak az államosításokat illetően, hogy ti. az nem más, mint a gyötrő szociális igazságtalanság megszüntetése, egy méltányos világrend építése, ettől a pillanattól kezdve nem volt értelme a "király" láthatatlan ruháját dicsérni, visszataszító meztelenségét leplezni. A szerzetesközösségek, a magyarság (nemcsak a szűk értelemben vett egyház, hanem a relativizmus csapdájába eső, a kommunista propaganda vonzásának engedő vagy a háborús események és az idegen megszállás következményeként korábbi pozícióit elvesztő egész magyar társadalom) valójában egyetlen független szellemi bázisának a szétzúzására azért volt szüksége a pusztán a nyers hatalmat gyakorlóknak, mert a szerzetesek vállalásukból kifolyóan – hogy hátat fordítanak az életnek, ami nem menekülést jelent belőle – tevékenységük minden pillanatában az élet elé helyezik az Istent, s cselekedeteiket az ember méltóságának szempontja határozza meg. Így elkerülve az élet buktatóit, elutasítva az élethez alkalmazkodás állati tulajdonságának elsőbbségét, ami persze nem életidegenséget, élehetlenséget jelent, s egyben ment maradva "a neki is van valami vaj a fején" lehetőségétől, egy dolog sosem volt várható ezektől a szerzetesi közösségektől, jól látták ezt a hatóságok: hogy valamikor is igazolhatónak tartsák a nyers hatalomakarást, az igazságosság látszatába csomagolt irigységet, a méltányosság ruháját magára öltő bosszúvágyat. Nyilvánvaló volt, hogy a szerzetesek sosem fogadják el azt a szellemtelen, a közönségeséget és gazemberséget igazoló hazugságot, miszerint az ember porszem, semmi a világmindenségben, nem pedig az Isten képmására teremtetett lény. Az államvédelmisek eleve tudták, hogy az Isten védettségét élvező, mert az életet a szentség aspektusából alakító, elfogadó vagy elutasító közösségek manipulálhatatlanok. Jól számoltak, hogy a szerzetesek által képviselt Isten, emberi méltóság csak úgy tüntethető el e világból, ha – szűklátókörűen és gonoszul – a szerzetesek fizikai létezését szüntetik meg, otthonaikat, kolostoraikat, zárdáikat bezárják, lakóikat pedig szélnek eresztik, az élet vastörvényei közé szorítják. E kisemmizett emberek számára más lehetőség nem marad szárnyaiktól megfosztott állapotukban, minthogy tisztességben-becsületben leéljék hátralévő életüket. Ez a lehetőség azonban nem emeli őket szentté, nem válnak hőökké; ha mi a püspökkari körlevélhez hasonlóan így gondoljuk, tevékenységüket, eredendő létezési módjukat értékeljük le, s most, ötven év után akarva-akaratlan az ÁVH tettestársaivá, válunk. Ezért elfogadhatatlan a körlevélnek az a része, amely a tizenkétezer szerzetes kitelepítésének a szó mai értelmében vett egzisztenciális vonatkozásairól – még ha távolságtartó stílusával el is leplezi – szentimentális hangon beszél.

Felmerül a kérdés, mi váltja ki a képtelen helyzetet, mi akadályozza, hogy a Püspöki Kar az ÁVH-tól, ill. annak örököseitől magát világosan elhatárolja. Talán néhány momentum megvilágításával sikerül e lehetetlen állapot gyökerét feltárnunk.

A körlevél érzékenyen, együtt érző módon értékeli a közösségüket elveszített, attól megfosztott, s az életbe dobott, magukra maradó szerzetesek hűségét, erkölcsi kitartását, hősiességét. Természetesen, ezzel egyetértünk, csak talán a veszteséget, mindannyiunk veszteségét más jellegűnek és ezért nagyobbnak véljük. Ugyanis nem elsősorban az

individuális megpróbáltatások soráról van szó, hanem arról, hogy ezek az emberek nem tölthették be vágyva vágyott élethivatásukat, rajtuk kívülálló okok, a barbár erőszak miatt nem jeleníthették meg életükben, a mi életünkben az Istent. Szenvedésüket nem csupán a fizikai megpróbáltatások (börtön, verések, testi-lelki megaláztatások) okozták. A legnagyobb gyötrelmet az váltotta ki bennük, hogy le kellett mondaniuk életük Istennek szenteléséről, kénytelenek voltak beletörődni szárnyaszegett létállapotukba - erkölcsi erejük, az erkölcshez való ragaszkodásuk ezt jelenti. Vagyis erkölcsi kitartásuk hiányt takar, az ember magára maradottságának fájdalmas elszenvetését mutatja. Elviselése azért rendkívül nehéz, mert nélkülözi az értelmet. Sem ötven évvel ezelőtt, sem ma nem bújhat az igazság elől a gonoszság ideológiai köntösök mögé: uralma, ami akkoriban oly leplezetlenül mutatkozott meg, abszolút érthetetlen és értelmetlen volt. Így értelmetlen a következményében kialakuló bármiféle áldozat vagy szenvedés is, hiszen a kereszténység kétezres éves útja vagy a magyarságnak a kereszténységben megtett ezer éves történelme minden gondolkodó ember számára kézzelfogható közelségbe hozta Krisztusnak az emberben megvalósuló istenségét.

A történelem korábbi századaiban azért volt értelme a szentek áldozatos tanúságtételének, mert az ember Isten képmására teremtettsége, az Isten valóságának a megmutatkozása még a hit kegyelméhez kötődött. Századunk iszonyatos élményei viszont közvetve mindenki számára másról beszélnek: az emberlét egészének Isten általi megalapozottságáról. E tapasztalatot az ember vagy elfogadja – s ekkor a szeretetben éli életét, bontakoztatja ki az életben az őt Krisztushoz kapcsoló és minden más emberrel egybekötő személyét, vagy elutasítja – s megrögzött, ostoba zsarnokként énjének mindenki által elismerését, a semmiből a mindenné levését várja. Míg az előző esetben gazdag, színes és eleven történelem bontakozik ki, az utóbbiról nem tudunk mit mondani – mert nincsen valósága. Hogy szűkebb területen maradjunk, magyarságunk valóságában is csak annak van oka kételkedni, aki nem akar tudomást venni Zrínyiről, Balassiról, Rákócziról, Mikes Kelemenről, Petőfiről, Adyról.

Annak idején, ötven évvel ezelőtt a magyar egyház vezetői szóba álltak az élet szentségét elutasító hatalommal. Hogy ezt gyakorlati megfontolásból tették-e, komolyan véve azt, aminek nincs léte, valóságot tulajdonítottak annak, aminek a létezése csupán illuzórikus, valóságként számolva a gonosszal, vagy csak emberi gyengeségből, a hatalom rendkívüli kegyetlenségétől megijedvén, a félelemtől teljesen elnémulván, és így azt a látszatot keltve, mintha a nyers erő lenne a legnagyobb úr, ezt a kérdést nem akarjuk eldönteni. De akár így történt, akár úgy, az egyház akaratlanul fölértékelte a rossz hatalmát, és kiterjesztette annak működési határait. Bár a félelmet nem mindenkinek adatik leküzdeni, az mégis gyengeség volt, és zsákutcába vezetett, annál inkább, mert az egyházon belül megmutatkozott az Istenhez való hűség, magyarságunk megőrzésének útja. Mindszentyről van szó.

A létünket megalapozó isteni igazságról megfélelmező szekularizált gondolkodás hajlamos arra, hogy a világ, az élet, a társadalom rendjének és békéjének biztosítását múltbeli események, cselekedetek tényszerű tisztázásában keresse. A problémák megoldásának kulcsát ez a beállítottság abban reméli megtalálni, ha a jövőben is hasznosítható tanulságként megállapítja, mi volt vagy mi lehetett volna az az eljárás, amely a bonyolult, szerteágazó és egymásnak ellentmondó helyzetekben a lehető legkedvezőbb megoldáshoz, az ártó hatások minél teljesebb kiküszöböléséhez vezethet. A gyakorlatias elemzések hasznát és nélkülözhetetlenségét nem akarjuk vitatni. Számunkra mégis magától értetődő: akkor járunk el a személyes és a világon túli igazságból, Istenből kiinduló és a világunk jelenségeit rá visszavezetni hivatott keresztény tanítás szellemében, ha elsődleges jelentőséget nem a

múltbeli vagy a jelenbeli tettek mérlegelésének, hanem annak tulajdonítunk, hogy gondolkodásunk mennyire képes tetteinket az örökkévaló, az egy és oszthatatlan igazsághoz mérni, a megváltás és az üdvözülés látókörén szemlélni. Nem pusztán jó szándék kérdése, hogy tetteink az általunk képviselt igazságot tökéletesen közvetítik-e, ugyanakkor a keresztény gondolkodás mégsem tanácsolhatja egyértelműen a felemás gyakorlati megnyilatkozásoktól tartózkodást. Megnyilatkozásaink egyértelmű mércéje azonban csak az lehet, hogy tökéletes vagy fogyatékos tetteink, illetve a tőlük való részleges vagy teljes tartózkodásunk közben mennyire vagyunk hajlandók gondolkodásunkat az örök, isteni igazsághoz mérni. Úgy gondoljuk, annak idején ezt Mindszenty tette meg, és ezért az ő példája segíthet hozzá ahhoz, hogy a múlt nyomasztó emlékeitől, a minket szorongató lelkiismereti teherrel megszabaduljunk, és a felelősséget világunk megújulásáért bátran vállalva, az igazság szabadságában éljünk.

Nem gondoljuk, hogy modern világunk alakításában a papságnak meghatározó szerepe lehet vagy kellene hogy legyen. Sem ötven évvel ezelőtt, a diktatúra megszerveződésének korában, sem ma, a bukása nyomán kialakult demokratikus formák között nem várható, hogy az elvilágiasodás körülményei között a társadalmi intézmények alakulását vagy a szellemi élet megújulását a klérus vezesse. Igazságtalanok lennénk tehát, ha ennek elmaradásáért az egyházi hierarchiát hibáztatnánk, és a felelősséget a megújulás késlekedéséért a hívők szellemi közösségéről rájuk hárítanánk. Ugyanakkor vitathatatlan és nélkülözhetetlen az egyházi emberek szerepe abban, hogy Isten népét az előtte álló feladatra emlékeztessék, a vele megbirkózás vágyát bennünk szakadatlanul ébren tartsák, illetve a súlyos mulasztás bűnétől óva, minket rendeltetésünk betöltésére serkentsenek. Ha a körülményekre hivatkozva, zavaros taktikai és stratégiai megfontolásokba bonyolódva, és a jó szándékú emberek szellemi-lelki megerősítéséről lemondva, a klérus ezt nem teszi, saját státuszát teszi kérdésessé, és árulást követ el. Ugyanis bármennyire nem feladata az egyház intézményének a modern társadalom szellemi vagy politikai vezetése, fonák és képtelen helyzet az, amelyben az igazság ügye az egyházi szervezet részvétele nélkül vagy annak ellenére szorgalmazódik.

Amikor akár az ötven évvel ezelőtti események, akár a jelen vonatkozásában árulásról, a diktatúra szellemellenességének behódolásról beszélünk, nem bizonyos alkuk megkötésének indokoltságát vitatjuk, bár elkerülhetetlenségüket, értelmességüket sem igazoljuk. Helyette a figyelmet arra irányítjuk, hogy ekkoriban, az elvilágiasodás folyamatában a keresztény egyházak történelmi gyakorlatával és a keresztény kultúra szellemiségével össze nem egyeztethetően kétségessé vált a felemás tetteknek az örök, isteni igazsághoz mérése, e szellemi művelet lehetősége és szükségessége. Tudjuk, sokan a mai napig Mindszentyben – az ellene indított koncepciók per szándékaival kínosan egybehangzóan – a "hercegrímást", a "zászlósurat" látják, a modern kor (és a modernizációként értelmezett kommunista diktatúra) követelményeit megérteni képtelen rigorózus és életidegen feudális hatalmasságot vagy éppen a társadalmi haladást megátalkodottan fékező klerikális reakció képviselőjét. Ezt a máig kísértő hamis látszatot azonban nem Mindszenty föllépésének felemássága, úgymond a jó szándék ellenére is elhibázottsága kelti. Korunkról mond ítéletet, hogy amit az örök, isteni igazság nevében mindig és mindenkinek tennie kell, az drámai módon itt és most ilyen fonák színben mutatkozik. És aligha elsősorban Mindszentynek mint rehabilitálására váró áldozatnak van szüksége e látszat megszüntetésére, sokkal inkább nekünk, akik a bűn nyomasztó sötéttségének oszlására várunk.

Jellemző és sajnálatos tény, hogy mintha még Mindszenty földi maradványainak a hazahozatalát is a kormányzat a Magyar Katolikus Püspöki Karnál jobban áhította volna. Ugyanakkor a hercegrímás rehabilitálása még nem történt meg. Ennek az a föltétele, hogy az

Egyház nyilvánvalóvá tegye a gonosszal való bármiféle tárgyalásnak az örök, isteni igazsággal össze nem egyeztetetőségét, képtelenségét, s ezzel egyidőben mély és őszinte bűnbánatot tartson, még akkor is, ha tudatában van annak, hogy a diktatúra képtelen világában ezek a tárgyalások de facto elkerülhetetlenek voltak.

Szent István ezer évvel ezelőtt szerzeteseket hívott be az országba, s népének jövője érdekében, apjával egyetértve, főként a bencés rendre támaszkodott. Választása nem véletlennek tekinthető, hanem benne a szellemet mindenek elé helyező szent magatartása mutatkozik meg. Államalapító királyunk nem gazdasági-politikai érdekek miatt kereszteltette meg népét, hanem azért, mert világosan látta, hogy a magyarság szellemi arculata csak kereszténységében tud kibontakozni. Az ezer esztendő magyar kultúrájának, szellemi életének története őt igazolta. Szent István semmit nem bízott a véletlenre, nemzete sorsát az isteni bölcsességre építette. Egyben biztos volt, egyben hitt. Abban, hogy a magyarság, hön szeretett nemzete a maga arculatát, önazonosságát, létének értelmét csak a szellem valóságos terében, a kereszténységben, Istenben tudja megmutatni. Kereszténység és magyarság ettől a pillanattól kezdve elválaszthatatlan egymástól. A kereszténységet elutasító magyarnak nincs létjogosultsága, a kereszténységgel nem számoló magyar fából vaskarika. Azért meghatározóan bencéseket hívott a Kárpát-medencébe a király, mert ez volt az az Istennek elkötelezett közösség, amelynek kolostorai – lévén közvetlenül a pápai trónszék alá rendelve – teljes autonómiát élveztek, azaz a legbiztosabban elkerülhették az életbe süppedés veszélyét, lehetőségeiket tekintve a legtisztábban ragaszkodhattak hitükhöz, a magyarság megnyilvánulásának alternatíva nélküli valóságához. Aki ezt nem értette meg, s a szellem valósága elé akarta helyezni a szellemet nélkülöző életet, a virtuális létezést, azzal a király – bármennyire is fájdalmas volt neki – leszámolt. Ezer év után, természetesen, ilyen leszámolásra nincs szükség: Mindszenty bíboros, a magyar egyház feje a lehető leghitelesebben lépett fel nemzete érdekében akkor, amikor az Istent tagadó, következésképpen a magyarságot elutasító hatalommal nem állt szóba, velük a nemzet problémáit nem vitatta meg, mint ahogy ép elméjű ember a nyilvánvalóan bolondot – miközben elismeri annak embervoltát – nem akarja semmiről meggyőzni.

Azt kell mondanunk, a bencesség a hozzájuk csatlakozó más szerzetesrenddel egyetemben kifogástalanul teljesítette rendeltetését ezer éven keresztül, több-kevesebb sikerrel elhárította a magyarság szellemi létezését fenyegető veszélyt, azaz az ország a keresztény hitben maradt. A szerzetesség felszámolásával a magyarságot ért súlyos szellemi veszteség nyilvánvalóvá vált, hiszen a magyar egyház, mint láttuk, az élethez való már-már totális igazodása következtében feladta küldetését, a szerzetesek magukra hagyásával, megtagadásával pedig elvesztette szilárd támaszát. A szerzetességre a végső csapást nem az ÁVH akciója mérte, hanem az egyházmegyei vezetők kikényszerített megalkuvása. Így szinte egyszerre omlott össze a magyarság kibontakoztatása érdekében István által megalkotott, lényegében azonos szerepet betöltő kettős tér: az egyház az élet után ment, a szerzetesség pedig erőszakot szenvedett. Az ennek következtében kialakult bizalmatlanság most már az egyházi emberek között tovább koptatta azt a szellemi torzót, ami még a kolostorok falai között megmaradt. A szerzetesség azt tette, amit a világi papoknak, egyházi vezetőknek kellett volna tenniük a csöcseléssel szemben: az árulókkal nem beszélt, nekik nem volt mit mondania. Ezen önkéntes és érthető bezárkózás némasághoz vezetett, hiszen hazánkban így senki nem maradt, akinek mondani lehetett volna bármit is. Annyira elapadtak a szellemi források, hogy a szerzetesség oldaláról, sajnos, nem látni reális esélyt a megújulásra. Ennek részbeni oka szárnyszerűgett léthelyzetükből adódik, de másrészt arról is szó van, hogy rendeltetésüket

beteljesítették. Úgy tűnik, a megoldás kulcsa a szerzetesi közösségeken kívüli Magyar Katolikus Egyháznál van. Talán ezt mutatja a kolostori életet napjainkban csoportosan elhagyó szerzetesek mozgásiránya, a püspökséghez csatlakozása is.

Az előttünk álló, és reálisan csak az egyház részéről kezdeményezhető megújulás új távlatokat nyit nemzetünk történelmében. Ennek azonban feltétele, fordulópontja az, ami egyben ezen újjászületésnek reális alapot ad: Mindszenty József bíboros, esztergomi érsek személye. Az ő rehabilitálása életünk jobbrafordulásának feltétele, s egyben záloga is. Személyét nem tudjuk önfeladás nélkül elhallgatni. Hogy adott esetben nemzeti érdekről van szó, hogy a magyar 1956-os forradalom kulcsfigurája Mindszenty és nem Nagy Imre, mutatta az a kormányzati szándék, amelyik a bíboros hamvait szinte az egyház akarata ellenére hazaszállította. Valójában az ellenállásnak nem formai akadályja volt, az utolsó orosz katonának még magyar földön levése, hanem az önmagunkkal szembenezés imperatívuszának az elodázása mutatkozott meg. Amikor pedig azt látjuk, tapasztaljuk, hogy az Egyház képtelen a kormányzat nyújtotta gesztusokat a maga javára fordítani, annak az a magyarázata, hogy a magyar katolikus egyházat súlyos bűnben levése – árulása és hazugsága – bénítja meg cselekvőképességében. Kibontakozásának szellemi föltétele van: Mindszenty rehabilitálása.

Mindszenty rehabilitálása nem személye áldozatos szeretetének az elismerését, szentté avatásának a procedúrákon való nehéz keresztülvitelét jelenti, hanem a katolikus egyház önvizsgálatát: vajon minden időben – konkrétan 1950-ben – hűséges volt-e az Istenhez, vajon minden időben az Isten valóságát küldetéséhez méltóan az élet elé helyezte-e, s ezáltal mintegy – nálunk ez elválaszthatatlan egymástól – a magyarság érdekeit is védte. Vagy pedig rendeltetését nem vállalván, legalábbis akaratlanul elfordult Istentől, cserben hagyta híveit akkor, amikor a kényszernek engedve egyezkedni kezdett az Isten valóságát tagadó vagy akárcsak azzal komolyan nem számoló emberekkel, államhatalommal. A magyar egyház a szerzetesrendek feloszlátása után kényszer hatása alatt vagy eltévelyedésből a hűtlenség bűnébe esett. Büntetése az, hogy a körlevél tanúsága alapján máig nem volt képes visszatérni az Istenhez. Az Egyház egyre reménytelenebbé váló helyzete, magyarságunk pusztítása Isten kegyelméből kifolyóan mégsem örkérvényű. Az Isten megadta nekünk Mindszenty Józsefet, reménytelen helyzetünkől az ő személyén keresztül vezethet út Istenhez. Az Egyházon áll, hogy e kegyelem lehetőségével mikor él. Talán nem mulasztja el.

Az előbb említettem, hogy az Egyház ügye valójában mennyire az állam ügye is, mennyire a szellem, a magyarság iránt kicsit is fogékony vezetők ügye. Arról van ugyanis szó, hogy a másik réteg, a szellemet ugyancsak képviselő világi értelmiség szerepbetöltésére, a magyarság képviseletére kereszténységét feladva, teljesen alkalmatlanná vált, jól jelzi ezt szellemi életünk, s az értelmiségre bízott világi intézmények működése. Csak jelezzük, hogy a magyarság történelme során – mert hitéhez hű volt – világi értelmisége így még sosem értékelődött le. A polgári kormányzatok éles szemmel vették észre a világi értelmiség degradálódását, hitük elvesztését, s a Szent István-i kultúrtörténeti tapasztalatra mint realitásra – hogy ti. a nemzet valósága Istenben mutatkozik meg – építve nemzetépítő tevékenységükben nagy hangsúllyal és joggal az Egyházra kívánnak támaszkodni: hiszen talán ők még tudnak Istenről, következőképpen értik a magyarság problémáit.

Az Egyház, úgy tűnik, egyelőre nem akarja érteni a hívó szót, nem akar szembenézni önmagával. Ezt pedig helyette senki nem fogja megtenni, s nem is teheti meg. Bár nehéz beismerni az Isten és nemzet ellen akaratlanul elkövetett bűnt, de Isten kegyelme erősebb a mi kishitűségünkénél. S erre a kegyelemre az Isten biztosítékot is adott Mindszenty személyében. Nem bűnbak keresésről és állításról van szó, nem jogi felelősségre vonást, hanem szellemi

felelősségvállalást várunk. Nekünk nem kell félnünk, nem kell az idő múlására, a feledékenységre építve várni problémáink megoldását – mégsem valamiféle első titkárokról, hanem a Magyar Katolikus Egyházról, annak püspökeiről van szó. Az idő – a körlevél ezt tanúsítja – semmit nem old meg! Legfeljebb börtönünket, a szellem fényétől való elzártságunk idejét hosszabbítja meg.

Nem kételkedünk abban, hogy ötven évvel ezelőtt az egyház megalkuvását lényegében a kockázatokkal járó jószándék vezette. Akkoriban az élet bonyolult viszonyai közepette, illetve az egyház új körülményekre való fölkészületlensége miatt talán látszott némi remény a helyzet jobbrafordulására, a status quo időleges fenntartására. Hogy a pokolba vezető út jószándékkal van kikövezve, azt a vizsgált egyházi megnyilatkozás teszi nyilvánvalóvá, amely az időleges megoldás eredményeként kialakult átmeneti helyzet véglegesítése érdekében mindenáron igazolni akarja a múltbeli alkukat ahelyett, hogy a cselekedeteket az isteni igazsághoz mérné. Vagyis ha a múltra vonatkozóan azt kell mondanunk, hogy az egyház annak idején saját sírja megásásának veszélyét vállalta, most mintha annak a koporsónak a leszögezésén fáradozna, amelybe lelki-szellemi tetszhalottként a hívők közössége van zárva. Ezt elkerülendő igényeljük a bűnbánatot, az emberségünkért vállalt felelősség kinyilvánítását. E bűnbánat révén tudta Péter apostol újragondolni urának megtagadását követően Jézushoz való viszonyát, ami után értelmetlen lett volna tüntetnie azzal, hogy visszamenve a tűzhöz a szolgák kezére adja magát. Mint ahogy bűnbánat híján Júdás szinte nevetségessé vált az árulásért kapott pénz visszaadásával.

A magyar egyháznak vállalnia kell bűnét annak minden következményével együtt, azért, hogy a nemzet nagysága megmutatkozhasson, hiszen magyarságunk lehetőségei az Isten erejének megnyilvánulásában rajzolódhatnak ki. Ez kulturális adottságunk, ezt tudta Szent István is. E vállálás minden föltétele adott: Mindszenty rehabilitálásáról van szó. A szentté avatási eljárást a Magyar Egyháznak képmutató módon nem a hívek buzgalmára kell bízni. Mindszenty szentté avatása rajtunk múlik, s nem a pápai hivatal eljárásának függvényében realizálódik. Nevezetesen, akkor következik be, amikor a magyar egyház beismeri, s mély bűnbánattal megvallja bűnét. Tulajdonképpen ekkor egy másik csoda is megtörténik; nekünk magyaroknak pedig lételemünk a valóság csodája, a manna bennünket nem elégíti ki: így, de csakis ekkor értelmet kap a szerzetesek szenvedése, hiszen úgy tűnik, ez volt az ára üdvözülésünknek, az önmagunkra találásnak. De szenvedésük enélkül értelmetlen marad. A szentté válás azért következik be e pillanatban, mert valóságos csoda tanúi lehetünk: a szellem diadalmaskodik az anyagon, az eddigi hiten alapuló élet a szeretetben bontakozik ki, az élet tárgyaként kezelt emberi jelenség alanyként mint személy tölti be rendeltetését: Isten megismerését, szeretetét, és ezáltal saját üdvözülését. Csak ezáltal nyílnak meg a magyarság fejlődésének további útjai, csak ezáltal köszönhetjük meg Európa ezer évvel ezelőtt adott segítségét, a hozzánk eljött szerzetesek munkáját, hiszen sorsunk így kizárólagosan a mi kezünkbe került.

Ahogy ezer évvel ezelőtt magyarságunk kibontakozásához elengedhetetlenül szükség volt az egyházra, Isten léttel szembeni elsőbbségének egyértelmű vállalására, ugyanúgy, magyarságunk beteljesedésének küszöbén, önzonosságunk teljes megmutatkozásakor is nyilvánvalóan az Egyházra, a magyar Egyházra vagyunk bízva. Ez az Egyház mi magunk vagyunk, külső biztosítékok nélkül, de ezer év szellemi tapasztalataival felvértezve ahhoz, hogy az önmagunkba zárkózás veszélyét elkerüljük. Ez a muníció annak a tapasztalatnak a minden jóakarató magyar számára történő nyilvánvalóvá válását jelenti, miszerint Isten és magyarság egymástól elválaszthatatlanok, magyarságunk – mint ezer éven keresztül –



kereszténységünkben tud megmutakozni. Önmagunkra találtunk, hazaérkeztünk. Szent István műve beteljesedett; hogy ez a beteljesedés valósággá váljék, az egyház mély és őszinte bűnbánata szükséges. Ez másoktól, a megrogzított istentagadóktól nem várható, a Magyar Egyháznak pedig történelmi lehetősége. Igaz, ezután megváltozik az Egyház helyzete. Valahogyan úgy jár, mint az elvált ember, aki házassága fölbontása ügyében nem az egyházi hatóságoknál talpal, hanem felelősségére dőbbsenve mély alázattal veszi tudomásul a szentségektől megfosztottságát. Áldozathozatalának értelme, Isten erejének csodája majd megint, e látszólag bukott helyzetben hozzátartozói, hívei megértő elfogadásában mutatkozik meg: az Istenhez tartozásnak, a magyarságnak – mert e kettő immár végérvényesen elszakíthatatlan egymástól – a hívek általi személyes vállalásában.

\*\*\*

A polgári kormánynak az Egyház részére nyújtott kedvezményei egyben jelzik azt is, hogy igényli az egyház támogatását a megújulás végrehajtásában. Hiszen pusztán az értéktiszteletre épített élet előbb vagy utóbb összeomlik. A magyar államvezetők (Antall, Orbán) érzékelik a polgári szempont gyengeségét, s ugyanakkor látva az élet támasztotta követelményeket, a világnak az élethez sodródását, várják kimondatlanul is az Egyház segítségét. Ha ez elmarad, a polgári kormány vagy széthullik, vagy a tömegtársadalom igényeihez igazodik, "proletarizálódik".

A magyar katolikus egyház bűnbánata nem lehet krisztusi, hiszen Krisztus embert megváltó áldozata egyszeri és végérvényes, azonban az mindenképpen Krisztusban történik meg, s egyben ez a valóság ad garanciát a szellem kibontakozására. Az egyháznak kockáztatnia kell, s bíznia abban a rendkívül vékony, de reálisan meglévő kultúratiszteletben, amely megértéssel fogadja bűnbánatát. E kockázatvállalás nélkül a dénárok nem kamatoznak.

Hiszünk abban, hogy a nyílt, a teljes bűnbánat lehetőségét, s a vele együttjáró földre leszállt ég csodálatos megnyilvánulását az Isten a magyarságnak adta meg. Emiatt a teljesség miatt beszél Petőfi a magyarok Istenéről. Hiszen gondoljuk csak meg, hogy a Nyugat bocsánatkérései (Izraeltól, a reformátusoktól, Galilei rehabilitálása) nem létfordító erejűek, hiszen ők nem is szorulnak rá annyira arra, hogy létüknek új formát adjanak. Talán az Újszövetség választott népe mi, magyarok vagyunk. Ideje ezzel számolni, s elfogadni az Isten hívását. Szent István sejtette ezt a kiválasztottságot – ezért kérte Krisztus földi helytartójától a koronát. Halála előtti nemzetféltő aggodalmai pedig a mű beteljesedéséig megteendő út veszélyeit látva, illetve az utolsó pillanat megdöbbsentő habozása miatt gyötörték.

## VLAGYIMIR SZOLOVJOV ÉS A SZEMÉLYES METAFIZIKA PROGRAMJA

Vannak korszakok, amikor a szellemi élet virágzik, mindenki számára láthatóvá válik, mert nemcsak azoknak a keveseknek a tehetsége teljeseedik ki, akiknek a korszak kifejezőivé kell válniuk, hanem azoknak a képessége is, akik más, kevésbé kedvező időkben esetleg nem mertek volna vállalkozni a szellemi életbe bekapcsolódásra. A szellemi élet ilyen föllendülése valódi csodának tűnik, hiszen az egyetemességet céljául tűző keresztény kultúra – figyelembe véve, hogy nem mindenki képes hinni a társadalom jóságában, és szellemi energiáit ennek megfelelően mozgósítani – az anyagi javakat előállító gyakorlatot, a civilizációt de facto előtérbe helyezi, általában mintegy a mögé húzódik vissza. (Meg kell jegyezni, hogy az ortodox hagyományú orosz kultúra, amely eleve nem a világból, annak állapotából, hanem az örök igazságból indul ki, és amíg az nem válik mindenki számára világossá, megpróbál, mintegy passzivitásra ítélve az igazságot, tartózkodni a civilizációs erőfeszítésektől, mégis bevonódott a civilizációs folyamatba. Sőt ezután a civilizációt nemcsak előtérbe helyezte, mint ahogy Nyugaton történt, hanem előbb az orosz forradalmi demokraták, majd a bolsevikok esetében ki is szorította a tettel az igazságot.) Azokban a korszakokban viszont, amikor a gondolkodás új alapokra helyeződik, és fontossá válik, hogy mindenki érzékelje a szellemi élet megújulását, az a lappangás állapotából rövid időre kiemelkedik, és a lét rendjének megfelelően, mintegy a történelem végén bekövetkező állapotra emlékeztetve, a legfontosabb, a mindent éltető tényezővé válik. Ilyen korszak az orosz kultúrtörténetben a tizenkilencedik század vége és a huszadik század eleje. E korszakot a filozófia terén egy zseniális gondolkodó, Vlagyimir Szolovjov neve fémjelzi, aki életművét még a tizenkilencedik században alkotta meg. Később az ő életművére támaszkodva léptek föl a huszadik századi orosz vallásbölcseleti iskola képviselői: a Trubeckoj testvérek, Frank, Sesztov, Losszkij, Bulgakov, Florenszkij, Bergyajev és néhányan mások.

Mennyiben újult meg a szellemi élet a századfordulón? Miben áll Vlagyimir Szolovjov újítása? E kérdésekre Fejér Ádámot idézve azt kell válaszolni, hogy szemben a szokásos értelmezéssel a szellemi élet nem középkorisan vallási befolyás alá igyekezett helyezkedni, hanem fordítva: "Az ortodoxiának a filozófiával, az 'emberi' gondolkodással szembeni fenntartását föladvá, és az újkori gondolkodásnak a filozófiai szemlélet kiteljesítésére való képességéről vallott fölfogását fölkarolva, a vallási problematika egészének a filozófiai gondolkodás körébe vonására törekedett." Ebben Vlagyimir Szolovjov kiemelkedő szerepet játszott.

Hogy ne elégedjünk meg a Szolovjov által kidolgozott vallási jellegű problémák formális felsorolásával, érdemes gondolkodásának azt a sajátosságát kiemelni, amelyből kiindulva magyarázhatók rendszertelen rendszerének főbb elemei: akár a mindenegység filozófiájának kidolgozása, akár az istenemberség eszméje, akár szofiológiája, akár eszkatológiája. Úgy gondoljuk, hogy ez a sajátosság Vlagyimir Szolovjovnak, aki az ismert történész, Szergej Szolovjov fia volt, a történelemfölfogásában keresendő. Bár művei közül egy sem kimondottan történetfilozófiai jellegű, végső soron bármelyik írása alapján arra a következtetésre lehet jutni, hogy számára a történelem kezdettől fogva nem

eseménytörténet, hanem üdvtörténet, azaz értelemteljesülés. Már ebből a mozzanatból látható, hogy egyfelől Szolovjov úgymond mennyire nyugatos, hiszen a passzív, mozdulatlan beállítottságú orosz kultúrának a történetiség nem erénye, másfelől hogy mégis mennyire orosz, mennyire tisztán látja: a történelemről csak mint az igazságot realizáló üdvtörténetről lehet beszélni, illetve hogy a történelmet csak a vége felől, a parúzia nézőpontjáról lehet értelmezni. De mit jelent Szolovjov szerint a megváltás?

Az üdvözülés eszméje a kinyilatkoztatásban azt jelenti, hogy Isten, az abszolút igazság, jóság és szépség megmenti, illetve megváltja az embert. Minden vallásra jellemző az olyan isten képze, aki megmenti a benne hívőket. Az Ószövetségben azonban Isten nemcsak hatalmas, erős és igazságos lény, hanem maga a személyes és transzcendens igazság, maga az értelem, az abszolútum, az emberség szempontjából ideális minőség, szellem. Izrael, a választott nép tudta, hogy a személyes és transzcendens igazságon, a szellemen kívül nincs megváltás. Tulajdonképpen ez a "tudás", értés jelentette a választottságot. Amikor Izrael a megváltásért fohászkodott Jahvéhoz, nem azt kérte, hogy Isten adja meg neki ezt a tudást, magabiztosságot, hanem hogy minden élethelyzetben mintegy ráismerjen a szellemre, az igazságra, hogy lelkében ne tévelyedjen el, valóban hű maradjon hozzá. Másfelől azt kérte, hogy a szellem, az igazság egy bizonyos valóságos élethelyzetben külsőleg is győzelmet arasson, azaz érvényesüljön. A kereszténységben Isten azt akarja, hogy mindenki üdvözüljön, azok is, akik tudják, hogy a szellemen kívül nincs üdvözülés, és azok is, akik nem biztosak ebben. A megváltás nemcsak és nem elsősorban a szellem, a belső tapasztalat értelmezését, azaz gyarapítását jelenti, hanem magának e különös "tudásnak", belső tapasztalatnak a megszerzését, azoknak a belső és külső akadályoknak az elhárítását, amelyek a civilizáció művelőjének, a polgárnak a lelkében és életében tornyosulnak, és amelyek eltakarják előle az igazság fényét. E fény egyébként minden ember lelkében világíthat, hiszen mindenki Isten képére és hasonlóságára van teremtve. Ahogyan Szolovjov írja, "miután az istenemberi igazság megtestesült és megjelent köztünk, az emberiség igazi feladatát abban kell látnunk, hogy átalakítsa magát a megkapott igazság szerint. Örökösei vagyunk a földön az Istenember életének, lehet és kell ezt az örökséget gyarapítani, de érdekében előzetesen el kell fogadnunk és föl kell ismernünk azt, amit ajándékba kaptunk, hogy legyen min és mivel munkálkodnunk." (Az orosz népben és társadalomban bekövetkezett szakadásról 1882-83. 14. l. In: VI. Sz. A kereszténység egységéről Bruxelles. 1967.) A keresztény üdvtan szerint azokat, akik hisznek az Üdvözítőben, Jézus Krisztusban, az Isten megajándékozza a Szentlélekkel, a szellemet, az ígét adja nekik.

Szolovjov szerint az emberiség története, az üdvtörténet a babiloni nyelvzavarral kezdődött, és az Új Jeruzsálem teljes összhangjával fejeződik be. E két pont között bontakozik ki a világtörténelmi folyamat. Az egységet, amelynek elérése érdekében az emberiség munkálkodik, Szolovjov az egységes és egyetemes (katholikosz) egyháznak nevezi. E munkálkodásban két fő szakaszt különböztet meg: az első, amelyben a nemzetek külső egyesítése folyik, vagyis amikor kialakul az emberiség "világbeli teste" (ez a kereszténység előtti szakasz); és a második, amelyben e test átszellemül az Istenember által.

A nagy mű első részét tehát az ókori történelem, a második nagyjában az új, keresztény történelem képezi. E két részt köti össze Szolovjov fölfogása szerint a zsidó nép története, amely az élő Isten vezetése alatt megteremtette az Istenember megjelenésének kedvező nemzeti közeget. Az Istenember születését előkészítő választott néppel együtt a

többi nép is azon munkálkodik, hogy megszülessen az egyetemes egyház, vagyis az istenemberség teste. Mivel ez a pogányság ügye volt, és az isteni gondviselés csak közvetve irányította, nehéz megpróbáltatásokon, kísérleteken keresztül haladt előre. Az igazán egyetemes monarchia kialakulása előtt különböző nemzeti királyságok jönnek létre, amelyek egyetemes státuszra pályáznak, de azt nem képesek betölteni. Szolovjov megemlíti az asszír-babilón birodalmat, amely legtisztább formában képviseli a központosított önkényuralmat, a kevésbé központosított, de sokkal kiterjedtebb méd-perzsa birodalmat, aztán következik Nagy Sándor makedón birodalma, amely Hellászt és a Keletet is leigazza. A hellénizmus viszont, bár gazdag volt esztétikai és intellektuális teljesítményekben, gyakorlati szempontból erőtlennek bizonyult, nem tudott politikai keretet adni a különböző nemzetek számára. Lényeges változtatás nélkül átvette a keleti, nemzeti despoták abszolutizmusát. A világ két nagy, félig hellenizált nemzeti államra esett szét: a ptolemaidák görög-egyiptomi és a szeleukidák görög-szír királyságára. A pogány világ, amely két egymással versengő hatalom, két politikai és intellektuális központ, Alexandria és Antiokhia között oszlott meg, nem képzett alapot a keresztény egység számára. Volt mégis egy kis város Itáliában, amely a pogány világ egységének megteremtőjévé vált, és létrehozta az igazán nemzetek fölötti világhatalmat, amely a Keletet és a Nyugatot magában foglalta. Különböző elemek torz és törékeny halmaza helyett az emberiség egységes és szervezett testté vált. Egyetlen élő és személyes központja volt: Augustus császár képviseli az emberi nem egyesült akaratát. Ugyanakkor a császárság egysége a császár katonai erején és szerencsésén nyugodott. Az első császár még kiérdemelte a szerencsét kiemelkedő képességeivel, a második óvatosságával és tartózkodásával, a harmadik viszont szinte szörnyeteg volt, és gyengeelméjűek, örültek lettek az utódai. Szolovjov hangsúlyozza, hogy Róma pusztulását mégsem az individuális képességek hiánya magyarázta. A birodalomnak el kellett volna pusztulnia akkor is, ha nem a gonosztevő Tiberius vagy az örült Nero lett volna a császár. Az uralkodót, a katonák imperátorát a vak és durva erő támogatta. Az ideális császár csak fikció lehetett. A politikai monarchiával szemben az igazi Istenember az egyházi monarchia szellemi hatalmát állította szembe, amely igazságon és szereteten nyugszik. A világi monarchiának és a nemzetek feletti egységnek ugyanannak kellett maradnia, de magát a központosított hatalmat, annak jellegét, eredetét, szankcióit meg kellett újítani.

Ez tehát Szolovjov nagyvonalú kultúrtörténeti víziója, amelyben egyelőre számunkra csak az nyugtalanító kissé, hogy az üdvtörténetet egységes folyamatként felfogni igyekvő filozófus nem eléggé hangsúlyozza azt a cezúrát, amely a szellemet csak személytelen formában – hol virtuálisan érzékelő (egyiptomi civilizáció), hol reálisan vállaló (görög kultúra) –, illetve az annak személyes voltát elismerő kultúrák (a zsidó és a keresztény) között húzódik. A zsidó kultúrának a pogány világon belüli megszületése nem szellemi fejlődés eredménye, ahogy ezt Szolovjov víziója sugallja, hanem valódi csoda, az emberi gondolkodás teljes, gyökeres átalakulása, új alapokra állítása. Egy ilyen fordulat az ember egész habitusát és státuszát meg kell hogy változtassa, és a zsidók élő, személyes Istene nem maradhat csak a választott népé, csak egy nemzeté. Elsősorban azért nem, mert mindenkinek szüksége van rá, másodsorban pedig azért, mert a választott nép eszméje sem bizonyult elegendőnek ahhoz, hogy akár csak a zsidó népet is megvédje a világ csábításaival szemben.

Jellemző, hogy Vlagyimir Szolovjov, aki elsőként próbálta a vallási problematika egészét a filozófiai gondolkodás körébe vonni, megsejtette: filozófiája csak a helyes utat

jelöli meg, helyes megoldásokat viszont végsősoron nem ad. Ez azt jelenti, hogy Szolovjovnál eltérés figyelhető meg az invenciók és filozófiai kifejtésük között. Ez elsősorban a mindenegység eszméjében ragadható meg. A mindenegység fogalma eredetileg Plótinosznak az igazságot nem az emberben személyesen megszólaló, neki magát kinyilatkoztató Istennel azonosító, hanem a világba kiáradó személytelen isteni erőnek tekintő újplatonista filozófiájából származik. Kultúrtörténeti vonatkozásban a mindenegység alkalmazása azt jelenti, hogy Szolovjov nem következetesen valósítja meg az Istenebberségnek és a szellemi alkotásnak a Szentírásan alapuló és az ortodoxia által előtérben tartott intuícióját, követi a személyes metafizika általa kezdeményezett programját. Nem vállalkozik arra, hogy kizárólag a személyes igazságból magyarázza a kultúrtörténet önmagukban véve felemásnak, kétarcúnak bizonyuló szellemi teljesítményeit. Ehelyett mint részigazságokból belőlük kiindulva reméli megragadni az igazság teljességét, vagyis a kinyilatkoztatást végeredményben a kultúrtörténetből magyarázza.

A Szolovjov-irodalom megjegyzi, hogy a filozófus bármennyire tisztában volt egy-egy gondolat, elmélet vagy irányzat nem kielégítő voltával, eltévelyedtségével, nyílt ellentmondásosságával, nem azok bemutatása, okainak feltárása érdekelte elsősorban, hanem az, ami belőlük az igazsággal érintkezésbe hozható. Nem nehéz belátni, hogy ez a sajátosság szervesen következik a szolovjovi történelemfelfogásból. A maga felemás álláspontjáról úgy tűnik neki, ha van üdvtörténet, ha ahogyan Szolovjov mondja, Istennek, az igazságnak van terve, és az embernek el kell jutnia az igazsághoz, azt meg kell értenie és el kell fogadnia, akkor minden, amit gondol vagy tesz, vonatkoztatható az igazságra, az Istenre, függetlenül attól, hogy egy-egy téveszme, ideológia képviselői esetleg létét tagadják, nyíltan vagy rejtve gyalázzák. Amikor a materialisták tagadják a testetlen igazságot, akkor mégis közvetve azt az igazságot fejezik ki, amely szerint az igazságnak testet kell öltetnie, érvényesülnie kell a földön. Attól függetlenül, hogy a materializmus, a pozitivizmus, amely ellen Szolovjov már első komoly munkájában, magiszteri értekezésében fellép (A nyugati filozófia válsága. A pozitivizmus ellen. 1874.), az igazság megtestesülését nem az igazság, a szellem érvényesülésében látja, nem a szellem és a test egységét keresi, hanem az igazságot, a szellemet az anyaggal helyettesíti.

Egy másik példa a vallástörténetből. Szolovjov abban látja a buddhizmus jelentőségét, hogy az istenképet megszabadítja a naturalisztikus vonásoktól. A buddhizmusban az Isten a semmi. A Teremtő a teremtménytől így el van választva. Szolovjov ezt negatív kinyilatkoztatásnak nevezi. Bár a buddhizmus a naturalisztikus vonásokkal együtt megfosztotta az istenképzetet a testi vonatkozásoktól, és az embert a világgal szemben teljes passzivitásra ítélte, mégis azt az igazságot fejezte ki, amely szerint Istenről nem mint anyagi eredetűről, hanem mint szellemről kell gondolkodni. A buddhizmussal szemben a hellenisztikus panteizmus az anyagot meg akarta szentelni, kapcsolatba akarta hozni az Istennel, az igazsággal, és így szintén nagy szerepet játszott a kinyilatkoztatáshoz közeledésben. A legfontosabb szerepet a kereszténység előtti történelemben Szolovjov szerint Izrael játssza, amely potenciálisan saját nemzeti testében hordta az összemberi egyházat, és amelynek azért nem sikerült azt ténylegesen megvalósítania, mert attól az Istentől, aki a választott néphez tartozó emberrel törődik, idegen az az áldozathozatal, amely a megfeszített Krisztust jellemzi.

Szolovjovnak igaza van abban, hogy bármi, amit az ember gondol vagy tesz, vonatkoztatható az igazságra, csak hogy ez a vonatkoztatás önmagában nem biztosítja az igazság érvényesülését. A mi emberi világunkban semmi nem történik magától, gépiesen,

személytelenül, az ember szabad akaratától függetlenül. A hazugság nem azért hazugság, mert nem lehet az igazságra vonatkoztatni, hanem azért, mert akik hazudnak, nem az igazságra vonatkoztatják mondanivalójukat vagy tanításukat. A nem teljes igazság nem attól féligazság, hogy nem vonatkoztatható az igazságra, hanem azért, mert akik e féligazságokat megfogalmazták, nem tették meg ezt. A kereszténység előtti világban Izraelnek nem a legfontosabb volt a szerepe, ahogy azt Szolovjov mondja, hanem ez a szerep rendkívüli, egyedülálló volt. Hiszen ott megtörtént az, ami eddig soha nem történt meg. Az igazság személyessé vált, az ember először vált ki igazán a természetből, kapott történelmi rendeltetést. Tudjuk, hogy ez mindig inkább csak célkitűzés maradt, e fordulatnak majd sokkal átfogóbb érvennyel, nem csupán egyetlen kultúra határain belül kellett bekövetkeznie, egyetemessé kellett válnia, ahogy az aztán a kereszténységben meg is történt.

Természetesen amikor Szolovjov a mindenegységről beszél, nem arra gondol, hogy ha apránként összegyűjtjük mindazt, ami az igazsággal kapcsolatba hozható, akkor eljutunk a teljes igazsághoz. Hiszen azért láthatjuk azt, ami az igazsággal kapcsolatba hozható, mert valami módon ismerjük az igazságot. Még kevésbé gondol Szolovjov arra, hogy a szellemet tagadó pozitívizmust, materializmust igazolni lehet, vagy mindenféle értékelést ki kell zárni. Kétségtelenül tud a rosszról, és egyáltalán nem zárkózik el értékelésétől. Kezdetből fogva hangsúlyozza, hogy az emberre főleg kétfajta rossz leselkedik, a társadalmat két veszély fenyegeti: az egyik a kollektívizmus, a személytelen társadalom veszélye, amelyet a kommunizmus hangyabolyának nevez, a másik a magába zárt individualizmus veszélye, amely a "nyárspolgár gazdasági káoszához" vezet. Szolovjov azért beszél mindenegységről, hogy megmutassa, az üdvtörténet, ha nem is zökkenőmentesen, mégis folyik. Lehet lassítani, sőt egy időre esetleg meg lehet állítani, de megszüntetni nem, mert a rossz a jóval, az igazsággal szemben, bár helye van a világban, léttel nem rendelkezik. De elmulasztja megmutatni, hogy nem önmagától, nem személytelenül folyik. Így amikor mindenegységről beszél, kifejtése nem zárja ki azt a látszatot, hogy ő, aki nagyvonalúan még a nyilvánvaló téveszmékben is kereste és megtalálta az igazság csíráját, nincs tudatában az egyes tanítások közötti minőségi különbségnek, és azt sugallja, hogy nem lehet és nem kell őket értékelni, rangsorolni. Vagy más vonatkozásban mintha Szolovjov egészen az utolsó műig *A három beszélgetésig*, *Az Antikrisztusról szóló elbeszélésig* nem tudna a rosszról, mintha az nála Platónhoz hasonlóan csak a jó csökkent értékű megnyilvánulása volna.

Megjegyezzük, napjainkban felbukkannak olyan vélemények is, hogy hálásnak kell lennünk a rossznak, az eltévelyedésnek, hiszen az, ahogy Goethe Mefisztója mondja, mindig jót művel, és végső soron a jó, az igazság föltételének tűnik. Akik így vélekednek, elfelejtik, hogy ezt nem Szolovjov és nem Goethe, hanem Mefisztó, az ördög állítja magáról, az ördög viszont mindig hazudik. Hiszen a maga kezdeményezéséből a gonosz soha nem gondolkodik vagy cselekszik helyesen. Megnyilvánulásait viszont lehet értelmezni, be lehet látni, hogyan használja ki félreértéseinket, támaszkodik a hazugság érdekében az igazságra, akaratlanul mintegy utalva rá. Az értelmezés viszont nem az ördög érdeme, ugyanúgy, ahogy az igazság létezése sem.

Ami a félreértéseket illeti, elvben elkerülhetők anélkül, hogy a rossznak föltétlenül közre kellene működnie. Tudjuk, az alkotóművész például soha nincs megelégedve korábbi eredményeivel, de nem azért, mert műveit valaki félreértette vagy rossz célokra használta volna fel, vagy félremagyarázva akaratlanul az igazságra támaszkodott volna, hanem azért, mert eleve a teljesség igényével lép fel, és bár nem látja az igazságot teljes ragyogásában,

sejti, milyen, és műve révén viszonyul hozzá. Ha a szolovjovi kifejtés mégis azt a látszatot kelti, mintha a rossz önmagában pozitív szerepet játszhatna az üdvörtörténetben, az azért van, mert bűvkörébe kerül az úgynevezett fausti, cselekvő modellnek, amelynek értelmében a megismerés, a világtálatalkítás, a civilizatórikus törekvés az ige, a szó, a megértés elé kerül, és amely az egyetemesség célját tűzve maga elé a nyugat-európai gondolkodást meghatározza.

E modell elsősorban a civilizációt szolgálja, és csak közvetve hat az értelemteljesülési folyamatra, amennyiben a cselekvő ember hajlandó és képes az igazságot figyelembe venni, vagy amennyiben nem tudja elkerülni. Ez az állapot természetesen nem végleges. Addig tart, amíg a civilizációs folyamat előkészíti a társadalmat arra, hogy az ember a világ helyett a lét rendje szerint közvetlenül az igazságból kiindulva gondolkodjon és cselekedjen. Szolovjov ezt nem egészen érti, illetve nincs teljes mértékben birtokában ennek a képességnek. Az igazságból kíván kiindulni, de ahogyan erre az irodalom is utal, a nyugati filozófiára, Schellingre, Spinozára, Schopenhauerre támaszkodik, azaz kifejtése a cselekvő modellt alkalmazza. Ugyanakkor látja azt a csődöt, amelybe a modell alkalmazása során a gondolkodás jut. Megállapítása szerint a korabeli filozófia erőfeszítései két zsákutcába torkollanak. Az egyik a mechanikus materializmus, amely kizárja az értelmes tevékenység lehetőségét, mert számára az élet a tehetetlen anyag és az elemi erők keveréke, amelyet semmi más rajta kívül álló nem alapoz meg és nem igazol. Másfelől a filozófiát az idealisztikus szubjektivizmus veszélye fenyegeti, amely csak a megismerő én létezését fogadja el. Ebben a felismerésben az eleve szemlélődő, a gondolkodás tisztaságának megőrzését maga elé tűző ortodox hagyományú orosz kultúra segíti. Ám az európai gondolkodásban érvényesülő tevékeny modellel szemben az orosz kultúra által sugallt szemlélődő modellt a megmerevedés veszélye fenyegeti, a civilizációtól elszakadásnak, a civilizáció tagadásának a veszélye. Ezt példázza a szlavofilek népszerűsége, Szolovjov látja ezt a veszélyt, és igyekszik elkerülni. Olyan "szintézisről", egységről álmodik, amelyben e két, a kultúrtörténeti folyamatban egymást jótékonyan szabályozó, de a kultúra zavartalan és teljes kibontakozását mégsem biztosító modell szervesen egymásra találjon. Igaza van, amikor nem hajlandó az igazság meghasadságával kibékülni, és az egységet keresi. De nem nehéz belátni, hogy a szintézisre törekvése Hegellel rokonítja, aki az ellentétek, a tézis és az antitézis harcának képzelte az egész természeti és szellemi életet, és a világ ideiglenes állapotát úgy akarta megszüntetni, hogy nem emelkedett fölébe, hanem azon belül kereste a megoldást. Amikor szintézisre törekszik, vagyis a meglévő két modellel egy harmadikat akar kreálni, Szolovjov is, bár az igazságról, a logoszról, az egyházzal beszél, de facto nem az igazságból, hanem a világból indul ki. Mintha nem előbb látná az igazságot, és nem annak fényében vizsgálná a világot, hanem mintha a teljes igazsághoz a világban található részigazságok összeadása vagy az ellentétek dialektikus megszüntetése révén remélné eljutni.

Ahogy láttuk, a szolovjovi filozófiát elsősorban az egységre, a teljességre törekvés jellemzi. Hogy ez a probléma mennyire keresztény, arról legjobban talán Krisztus fellépése tanúskodik, aki az Izrael és a pogány világ közötti határt megszüntette, életét adta azért, hogy Istennek a világban szétszórott gyermekei egymásra találjanak, megalkotta azt az egyházat, amely az igazi összemberi testvériség szimbólumává vált. Szolovjov úgy gondolja, hogy magának Istennek, az igazságnak is a terve az egység, a teljesség elérése, hiszen az Isten, az igazság csak egy lehet, az emberiségnek az egy és oszthatatlan igazságban kell egyesülnie. Ahogy mondja, Isten akarata, hogy egy nyáj legyen és egy

pásztor. Ugyanakkor világosan látja, hogy az üdvtörténet, a megváltás, amelyet Szolovjov a teljesség elérésével, a tiszta látással, a tökéletes megértéssel azonosít, olyan folyamat, amely az ember érdekében folyik, és nem az Istentől, az igazságtól követeli, hanem az embertől az erőfeszítést. "Keresztény szempontból az Isten nem arra törekszik, hogy mindenhatóságát megmutassa, (ez muzulmán eszme), hanem hogy szabad és kétoldalú szövetség jöjjön létre az ember és az Isten között" – írja Szolovjov az *Oroszország és az egyetemes egyház* című művében. Az ember tehát köteles közvetlenül részt venni a saját sorsában, köteles Krisztussal lenni. Csak az embertől függ, mikor fogadja el az igazságot, és jut el a teljes megértéshez. Ezen a gondolon nyugszik a talán legjellegzetesebb szolovjovi mű, az *Előadások az istenemberség lényegéről*.

Szolovjov maga körül mindenhol a meghasadtságot látja. Az igazság a Nyugat és a Kelet, az ember és az emberisten, a szellem és az intellektus, a természet és az ember között oszlik meg. Az igazság meghasadtságát látja az orosz egyházon belül is, (óhitűek és újhitűek) és egyháznak a keleti ortodox és nyugati katolikus meg protestáns egyházakra szakadásában. Szolovjovot, aki ezzel a helyzettel nem volt hajlandó kibékülni, nem véletlenül nevezték az ökumenizmus prófétájának és vértanújának. Mégis Szolovjovnak, aki még a 19. század nyolcvanas éveiben felvetette az ökumenizmus kérdését, és akivel akkor még nem sokan értettek egyet, nem sikerült ezt a problémát megoldani. A tevékeny modell intencióinak engedelmeskedve úgy vélte, hogy Oroszországnak, a keleti egyháznak kell úgy megújítania magát, hogy a Nyugat gyakorlatiasságát elsajátítván az ökumenizmusban döntő szerepet játsszon, harmadik Rómává váljon. Szolovjov nem ismerte föl, ha nem a világból, a civilizációból, hanem az igazságból akarunk kiindulni, fordítva kell gondolkodni. A probléma csak akkor oldódik meg, ha a nyugati, a civilizációt előnyben részesítő egyház, kultúra hajlandó lesz a sorrendet megfordítani, és a szemlélődést, a közvetlen tapasztalást első helyre tenni. A Nyugatnak e tapasztalatot nem kell elsajátítania, hiszen a tevékeny modell azt nem tagadja, csak nem a lét rendje szerint kezeli. Szolovjov egyébként szerepmegosztást is javasolt: úgy vélte, Oroszországnak el kell ismernie a katolikus egyház vezető szerepét mindabban, ami az élet, a társadalom ügyeit érinti. A katolikus egyháznak viszont támaszkodnia kell az ortodox egyház szellemi teljesítményeire. Szerepmegosztásról viszont csak ott lehet beszélni, ahol az igazság képviselőtén nyugvó egység elvben már megteremtődött, hiszen például a drámai műben is a színészek csak akkor játsszák jól a különböző szerepeket, ha az összes szerep egységes koncepciót szolgál.

Szolovjov műve tizenkét előadásból áll, amelyeket Péterváron tartott, ahova 1876 végén Moszkvából költözött. A filozófus előzőleg egy olyan művön dolgozott (*A hiteles tudás filozófiai előfeltételei*), amelyben elsősorban filozófiájának meghatározásával kísérletezik. Úgy véli, háromféle filozófia létezik: az empirizmus, az idealizmus, amely szükségszerűen racionalizmusba torkollik, és az egyetemes, hiteles filozófia, a "szabad teozófia". Az utóbbi az, amelyet ő művel. Ezt a könyvet Szolovjov nem fejezte be, de bizonyos részeit beemelte az *Előadásokba*, ami szintén azt mutatja, mennyire igyekszik a mindenegység, a teljesség filozófiájának a kidolgozását az istenemberség eszméjével összekapcsolni. Az utóbbi viszont Szolovjovot a humanistákkal rokonítja, akik számára a legnagyobb értéknek az ember méltósága, szellemi lény volta számított, és akik hangsúlyozták, hogy az ember rendkívüli alkotó szereppel van megáldva. Ugyanakkor a reneszánsz kor filozófusai, Pico della Mirandola, Ficino, Rotterdami Erasmus (ugyanúgy, ahogy a művészek is), bár Krisztus csodálatos alakjára támaszkodtak, amikor embereszményüket megalkották, ezt kellőképpen nem fejtették ki. Mivel viszont az



emberrel mint alkotóval különösebben nem foglalkozó középkorral a görög antikvitást állították szembe, mivel érte rajongtak, az a látszat alakult ki, mintha az eredeti forrás tisztaságához nem tudtak volna teljes mértékben hűek maradni.

Mintha Szolovjov arra vállalkozna, hogy e félreértést kizárja. Hiszen nemcsak utal Krisztusra, amikor istenembségről beszél, hanem részletesen kifejti, hogyan kell az istenembséget érteni. Azzal kezdi, hogy megmagyarázza, mi a kereszténység, illetve milyennek kell lennie. Azt is megmutatja, hogy a vallás itt és most nem olyan, amilyennek lennie kell. A második előadásban az egyház múltjáról beszél, amelyet elsősorban a katolikus egyház testesít meg. Szolovjov látja benne az isteni igazságot, de nem találja azt teljesnek, szerinte a katolikus egyház Péter apostol példáját követi, aki fölemelte a kardot, hogy megvédje Krisztust a Getszemáni kertben, és aki a Tábor hegyén Krisztus, Mózes és Illés számára sátrat akart állítani. Vagyis szerinte a katolikus egyház az igazság védelmének, a számára kedvező környezet kialakításának célját tűzi maga elé, de közvetlen képviselőjére nem vállalkozik. Ahogyan mondja, az egyház nem a hozzá igazán illő ruhában jelenik meg. Szolovjov tehát a tevékeny modellhez kritikusan viszonyul, túlhaladni viszont mégsem tudja.

Az Istenembség témájának megjelenése Szolovjovnál a huszadik század előestéjén rendkívül fontos. Hiszen a Nyugat által követett tevékeny modell nem kedvez annak, hogy az ember tudatában legyen rendeltetésének. A tettet, a cselekvést a szóval, a gondolkodással szemben előnyben részesítő fausti modell az embert a világ részének tekinti, és nem a világ szuverén jó gazdájának. Emiatt a Nyugat a mai napig idegennek és gyanúsnak látja a tevékeny modell fölvetette problémákat meghaladó reneszánsz embereszményt.

Különösen érdekes az istenembség kérdésének szempontjából az ötödik előadás, amelyben Szolovjov az emberről mint alkotóról beszél, aki számára az eszmék és a képek nem reflexió vagy megfigyelés tárgyai. Az alkotó – és nemcsak a művész – mondhatni divinatórikusan, belső látással, értelmével látja az igazságot, amely eszmék és képek formájában jelenik meg a filozófiában, az irodalomban, a művészetben. Látták az igazságot a görögök is, mondja Szolovjov, de az istenit mint harmóniát és szépséget fogták fel, és emiatt náluk az Isten szubsztancia., azaz végső soron valami, például forma.

Szolovjov ebben a műben fölismeri, hogy nem a görögök idealizmusában, hanem a zsidó monoteizmusban jelenik meg az Isten személyiségként, mint a világon túli, de a világban munkálkodó igazság, mint valaki, mint élő Isten. Mégis úgy véli, valójában az Isten – ahogy mondja – több, mint személyiség, egyszerre személyiség és szubsztancia is. Ez tévedés, hiszen az, hogy Krisztus testben jelent meg a földön, nem jelenti, hogy az Isten szubsztancia is. Ha képletesen mondva valaki ruhát vesz magára, az nem jelenti, hogy bizonyos értelemben azzá is válik. A ruha persze hozzátartozik az emberhez, (ahogyan a test is), ha fölveszi a ruhát, elismeri értékét, (ahogyan Krisztus is elismerte a test értékét, szükségességét, hasznát, amikor magára vette), és méltósággal kell viselnie, gondoznia (ahogyan a testet is). De nem lehet mondani, hogy az ember tartozik a ruhához, ahogy azt sem lehet mondani, hogy az ember a testhez tartozik.

Az a téves föltételezés, hogy az Isten szubsztancia is, egyfelől panteizmushoz vezet. Meg kell említeni, hogy Szolovjov a moszkvai egyetemen nemcsak a történelmi-filológiai, hanem a fizikai-matematikai karon is tanult, és komolyan foglalkozott természetfilozófiával is. Természetfilozófiája, amelyben az orosz pánpszichistákhoz hasonlóan azt állítja, hogy minden teremtmény lélekkel rendelkezik, és csak a lélek

jelenlétének fokozatai különböztetik meg egymástól a dolgokat és a jelenségeket, legszembetűnőbben jelzi panteizmusát. A fokozatokról beszélve mintha elfelejtené, hogy a lélek és a halhatatlan lélek között nem fokozati különbség van.

Minden, amit az Isten teremtett, aminek értelmet adott, amire áment mondott, jó, és ebben a vonatkozásban elfogadható a szolovjovi tétel, hogy az Isten által teremtett természet lélekkel rendelkezik. De csak az ember van Isten képére és hasonlatosságára alkotva, csak benne él az igazság, az isten szikrája, amely lelkét halhatatlanná teszi. (Ez a szikra ugyan, ahogyan a középkori misztikusok mondták, nem mindig világít.) Ezért van az egyébként jó természet a Szentírás szerint az ember gondjaira bízva, és nem fordítva, ahogyan a természetet istenítő romantikusok gondolták.

Amikor fentebb a teremtésről beszéltünk, azt mondtuk, hogy teremteni annyi, mint az értelmes létbe beemelni, a létre érdemessé nyilvánítani azt, áment mondani arra, ami addig nem rendelkezett értelemmel, és emiatt a semmivel volt egyenlő. Teremteni tehát azt jelenti, hogy alkotni. De van egy másik teremtésfelfogás is, amely szerint teremteni annyi, mint megcsinálni valamit, megformálni a formátlan anyagot, valami létezőből jobbat, tökéletesebbet csinálni: például az agyagból korsót, a vasból autót, és így tovább. Nem nehéz belátni, hogy ez a felfogás a cselekvő modellel szoros kapcsolatban áll, és benne a valódi alkotás a tett, az aktus mögé szorul. A tett viszont nem alkotás, az csak "ruhát", testet adhat az alkotásnak. A korsókészítő lehet művész is, és a korsó is lehet művészi tárgy, ha kifejezőerővel rendelkezik, de lehet egyszerű mester, aki használati tárgyakat készít. Pedig látszólag mindkettő ugyanazt teszi: formát ad az anyagnak.

Az a föltevés, hogy az Isten szubsztancia is, Szolovjovnál nemcsak az Istent, az igazságot a dolgokban levőként felfogó panteizmushoz vezet, hanem ahhoz az újplatonikus és gnosztikus jellegű föltevéshez is, amely szerint Isten maga hatol be személytelen jellegű erőként a világba. Az istenemberségről szóló előadásokban Szolovjov azzal kísérletezik, hogy egy, a mindenegységgel – amelybe most már a természet is bevonódik – kapcsolatban álló tanítást is kidolgozzon: a szofiológiát (különösen a kilencedik és tizedik előadásban.). Ahogy az igazsággal közvetlen kapcsolatba nem kerülő ember vagy az igazságból származását világosan be nem látó gondolkodás számára a lélek tűnik a szellemi késztetések legérzékenyebb és legjelentősebb képviselőjének, elengedhetetlennek látszik, hogy a gondolkodást és a személyt megalapozó örök Igazság, Isten is – az ember és az őt magában foglaló világ adottságaira tekintettel – magát Lélekké transzformálja. A Szófiában ennek az isteni Léleknek az újplatonikus és a gnosztikus filozófia által kikövetkeztetett és kidolgozott megjelenését kell látni. A szolovjovi szofiológia talán a legkevésbé filozófiai, inkább mitológiai, költői jellegű része az életműnek. Szolovjov részben Salamon király könyvére támaszkodik, amelyben a Szófia tulajdonképpen az Istent a világ megteremtésére ihlető eszme. Részben viszont azokra a régi orosz ikonokra, amelyek csodálatos szárnyas asszonyt ábrázolnak, és amelyek akkor vonták magukra figyelmét, amikor 1873-ban a moszkvai egyetem tudományos életéből kiábrándulván, a teológiai akadémiára iratkozik be, és Szergijev Poszadba utazik. És természetesen támaszkodik az általa olyan nagyra becsült Platónnak a világlélekről szóló tanítására, aki olyan kultúrához tartozott, amely a személyes igazságot közvetlenül nem tapasztalta meg, csak közvetve, a jóságra és a szépségre érzékeny lelken keresztül, tehát esztétikai, illetve etikai úton jutott hozzá.

A szolovjovi Szófia gnosztikus vonásokkal rendelkezik, különösen a róla szóló azonos című munkában, amely akkor íródott, amikor Szolovjov a British Museumban a gnosztikus és a középkori filozófiát tanulmányozta. A Szófia itt Istentől elkülönülő isteni

erőként működik a világban. Ugyanakkor a szolovjovi Szófia hasonlít a goethei Örök Nőiességre (das Ewig- Weibliche). Goethehez hasonlóan Szolovjov, aki költőként az orosz szimbolisták fiatal nemzedéke, a misztikusok - Alekszandr Blok, Andrej Belij, Vjacseszlav Ivanov – számára példakép és mester volt, az Örök Nőiesség elvét nagyon fontosnak tartotta. Hiszen az aktív, "férfias", a tettet megalapozó és a intellektust, a megismerést előnyben részesítő modellt alkalmazván, Szolovjov tudja, hogy filozófiája lényegében nem a megismerésen, hanem az értelmén és a szereteten alapszik. Az értelem Szolovjov filozófiájában a Logosz, a Szó, vagyis Krisztus: a szeretet viszont a lelki, a női princípium, a Szófia.

A szolovjovi szofiológia szorosan kapcsolódik a lélek mélyebb gyökereinek magyarázatához, amelyet a hatodik előadásban fejt ki, és amelyből később, a kilencvenes években *A szeretet értelme* című műve születik. Amikor Szolovjov a világlélekről, a Szófiáról beszél, tisztában van azzal, hogy az Evangélium nemcsak az ember két aspektusára, a belső pszükhére és a külső szómára (a lélekre és a testre) utal. Elsősorban az embernek az Istenhez, az igazsághoz való kétféle viszonyulása érdekli. Így a pneuma fogalom a lélek Isten felé forduló oldalát jelöli, a szarx viszont a Istentől elszakadt, a lázadás állapotába kerülő ember megjelölése. Mivel a lélek elfordulhat Istentől, a szolovjovi Szófia is olyan világlélek, amely kezdetben a Logosztól elkülönül, mert két "erő" között vergődik: az egyik az isteni értelem ereje, a másik az önállósult természetes vagy külső intellektus negatív jellegű, démonikus analitikus ereje. Szolovjov hisz abban, hogy a szenvedő Világlélek végül megszabadul fogságából, és visszatér az Égi Völégényhez.

Már említettük, hogy a mindenegység, a teljesség filozófiájának a kifejtése azt a látszatot kelti, mintha a rossz nem létezne, és ahogy Platón is gondolta, nem lenne több, mint a jó hiánya. A *jó igazolása* című művében például Szolovjov az eszményi kultúra felé való közvetlen haladásként fogja fel a történelmi folyamatot. A kilencvenes évek elején írott műve után, utolsó művében, a *Három beszélgetésben* a filozófus a rossz metafizikai kérdését vizsgálja. "Vajon a rossz csak a természet hiányossága, tökéletlensége, amely a jó növekedésével együtt magától megszűnik, vagy valódi erő, amely kísértések révén szerez hatalmat a világ felett, és sikeresen harcolni ellene csak akkor lehet, ha támaszt a természetfeletti rendben keresünk?" – kérdezi, és a művet az Antikrisztusról szóló elbeszéléssel, vagyis olyan prófétai látomással fejezi be, amely a világ végét jósolja, annak a világnak a végét, amelyben az immanensen felfogott haladás elképzelhetőnek látszott. A mű tehát felfogható úgy, mint bizonyos értelemben korábbi önmagával és az általa magasra értékelt platóni bölcsélettel (amelyből a haladásban hívő nyugati filozófia származik) folytatott polémia.

Amikor Szolovjov a rossz úgynevezett platonista tagadását le akarja küzdeni, szándéka ellenére teret enged a gnosztikus következtetéseknek. A Sátán vagy a Kígyó mitologikus alakja ellenére a létet a személyes igazsággal, a Teremtővel azonosító kinyilatkoztatás a rosszat nem tekinti "valódi erőnek". A Szentírás álláspontja azért kerül el mégis a platonizmust, mert az emberi történelmet nem a jónak teremtett világ közegében, hanem egyértelműen az isteni igazsághoz való viszonyában szemléli. Bár Szolovjov a természetfölötti rendben a rossz leküzdésének biztosítékát látja, a rosszat magát mint "valódi erőt" mégis a világból, a természetből származtatja, a kísértést pedig, amelyről beszél, nem az igazság elutasításában, az Isten képére teremtett ember személyes megnyilatkozásában, hanem a világ iránti káros engedelmességben, a világ személytelen hatásainak elfogadásában mint a rosszra hajló akarat, a bukott emberi természet

megnyilvánulásában látja. Szolovjovnak nem sikerül belátni: a tragédiát tagadó Platón gondolkodásának korlátja ugyan, hogy az embernek az igazsághoz való viszonya meghaladja elemzése körét, és nem ismeri a bűnt mint az igazság elutasítását, ha azonban Platón kijelentéseit az általa választott összefüggésben értjük, a gnoszticizmus eltévelyedését belátva el kell ismernünk, hogy a világ jóságával szembeállított és azt csorbító rosszra vonatkozó kijelentéseknek nincs értelmük.

Nem véletlen, hogy a rosszról Platóntól eltérően vélekedő Szolovjov a platóni dialógusokra emlékeztető formában írja meg művét. Az apokalipszishoz fordulása azzal magyarázható, hogy optimisztikus, a haladásban hívő műve, *A jó igazolása* után hirtelen ráeszmél: nemcsak a nyugati filozófiában, hanem az ő gondolkodásában is van valami kétértelmű, tisztázatlan, félreérthető, amit nem tud kiküszöbölni. Nem látja, mi az, amit másképpen kell gondolnia vagy mondania. Úgy véljük, az Isten szubsztancialitásának kérdését kellene tisztáznia, azt, hogy milyen értelemben kezdete, eredete Isten mindennek, hogyan kell a teremtést értelmezni, hogy Isten ne valami legyen, illetve Isten, az igazság ne legyen benne mindenben, hanem csak az emberben. Szolovjov abban bíz, hogy a helyzet apokaliptikusan oldódik meg. A világ, amely a gnosztikus felfogás szerint mintegy a rosszal fertőzött, akkor omlik össze, amikor a rossz végleges formájában jelenik meg, amikor az Antikrisztus közvetlenül megtagadja Krisztust. Hiszen a megigazult emberek akkor fogják a rosszat valójában fölismerni. Azt kell mondani, hogy Szolovjov itt is a tevékeny modellnek engedve a világ felől közelíti meg a problémákat. Nem számol azzal, hogy az Antikrisztusnak azért sikerül megtévesztzeni az embert, mert az még nem látja tisztán az igazságot. Az Antikrisztus megjelenése Szolovjov művében a legnagyobb, a legszélsőségesebb rossz utolsó, rövid ideig tartó győzelmét és végleges kudarcát jelenti. Jellemző, hogy a szolovjovi Antikrisztus kezdetben semmi olyasmit nem tesz, amit rossznak szokás tartani, vagyis az erkölcs előírásait nem sérti meg. Művelt, az emberiség boldogulását céljának tekintő erényes fiatalember. Nem az erkölcs, hanem a szellem ellen lép fel. Krisztustól eltérően, aki mielőtt tanítani kezdett volna, ellenállt a Sátán kísértéseinek, ez a fiatalember eleve behódol a szellemet színlelő, a hazug Sátánnak. Hiszen az emberiség boldogulását csak abban látja, hogy többé nem lesz éhség, fizikai halál, és mindig ő dönt az emberek sorsáról. Szolovjov fölfogásában tehát a legnagyobb rossz az élet értelmének, a szellemnek a szem elől vesztese, a haszonnal, az élvezettel, a hatalommal helyettesítése, az immanenciánál megragadás.

A szolovjovi Antikrisztus csak később és mintegy szándéka ellenére, a körülményeknek engedelmeskedve vét az erkölcs ellen. Megöli azokat, akik benne az Antikrisztust fölismerik, és nem hajlandóak neki engedelmeskedni. Az erkölcsi vétség, az ember mint immanens létező ellen elkövetett gonosztett tehát a szellem, az Isten ellen elkövetett gonosztettben gyökerezik, annak következménye. Az élet, amelyet a szellem, az isten ellen lázadók irányítanak, szükségszerűen olyan helyzeteket teremt, amelyek szinte kényszerítik az irányítókat az erkölcsi törvény megszegésére is, de ez nem azonnal történik meg, és amíg ez nem következik be, jó embereknek tűnnek, és a tisztességes embereket is megtévesztik.

A szolovjovi Antikrisztus, aki Krisztussal vetélkedik, és úgy véli, boldogabbá tudja tenni az embert, mint a testhez askétikusan viszonyuló Krisztus, Nyugaton jelenik meg, azt a veszélyt szimbolizálva, amely a tevékeny modellt alkalmazó Nyugat-Európát fenyegeti. Ugyanakkor vele együttműködik a Keletről jövő mágus, Apollóniusz, akinek az alakja azt hivatott megmutatni, hogy a misztikus, szemlélődő Kelet, amely nem hisz az emberben, és

tartózkodik a civilizációs tevékenységtől, ha nem akar teljesen elzárkózni az élettől, és nem akarja a civilizálatlan tömeget teljesen magára hagyni, kénytelené válik e tömeget manipulálni, mágikus eszközökkel, álcódásokkal hatalmában tartani. Így az Antikrisztus császárságában, amely látszólag egyesíti a Nyugatot és a Keletet, a Szolovjov által korábban megfogalmazott tétel valósul meg: Nyugaton az istentelen ember uralkodik, Keleten az embertelen Isten.

Mivel az Antikrisztus hatalma a hazugságon nyugszik, hiszen a Messiásnak, az emberek megváltójának tartja magát, a Kelet és a Nyugat egyesülése és a három egyháznak, a katolikusnak, az ortodoxnak és a protestánsnak az Antikrisztus által kezdeményezett uniója hamisnak bizonyul. Az egyházak igazi egyesülése az *Elbeszélés*ben titokban történik meg, Jerikó pusztá romjain, ahol vezetők találkoznak: a mágus által megölt és feltámadt Péter pápa, János pátriárka és az Antikrisztus elől a pusztába menekült Pauli professzor. A császárságban közben háború tör ki: az addig a császárhoz hű zsidóság ellene fordul, a keresztények hozzájuk csatlakoznak. Az Antikrisztus hatalmas hadseregével Szíriában találkoznak, földrengés pusztítja a vidéket, a Holttenger alatt szunnyadó vulkán kitör, és az égő tó elnyeli az Antikrisztust és seregét. Akkor Krisztus császári díszben alászáll az égből, és ezer évig fog uralkodni a földön.

A nyugatos, a civilizációs haladást elfogadó, ám az istenemberi teljesség szellemi célkitűzését ortodox beállítottságából adódóan következetesen képviselő Szolovjov gnosztikus befolyásoltsága miatt az apokaliptikus pusztulást nem a civilizációs rendet is meggingató szellemellenességgel, hanem a civilizáció rendjének kiépítésén fáradozó polgári világgal azonosítja. Ortodox nézőpontjának és az orosz társadalom alakulásának megfelelően a bolsevik diktatúrában majd bekövetkező teljes széthullást a polgári fejlődés egyenes következményének tartja. Bár Szolovjov apokaliptikus próféciai a részleteket tekintve nem mondhatók hitelesnek, igen mély értelmű, hogy a sajátos orosz jelenségből kiindulva a figyelmet az eljövendő huszadik század apokaliptikus jellegére irányítja. Nem sikerül fölsíernie, hogy a Nyugatnak, mindenekelőtt Amerikának mennyire döntő szerepe lesz a kelet-európai széthullás nyomasztó következményeinek fölszámolásában, de még ezután kell a mai gondolkodásnak Szolovjovtól megtanulnia, hogy a szellemellenességgel nem azonosítható, sőt, az apokaliptikus széthullás következményeit fölszámoló nyugati civilizáció szilárd struktúrái a szellem iránti közömbösségük miatt magukban hordozzák a szellemellenesség veszélyét. Ez a veszély csak akkor hárul el, ha a gondolkodás most már a keresztény hagyományt elhomályosító és Szolovjovot is megtévesztő gnosztikus megújlatonikus közvetítésektől szabadon, közvetlenül az igazságból indul ki.

A világ végét jósló és az új világot, új eget és új földet hirdető *Elbeszélés* mint egy halott szerzetes műve illeszkedik be a harmadik beszélgetésbe. De a két másik beszélgetés is a rosszról, a hazugságról és arról szól, hogyan kell a rosszat felismerni, még hozzá olyan rosszról és hazugságról számol be, amely akkor aktuális volt. Így az első beszélgetés főszereplője, az öreg konzervatív tábornok, akivel Szolovjov nyilvánvalóan szimpatizál, azt a hazugságot leplezi le, amely szerint elkerülhető a háború, miközben az Antikrisztushoz hasonlóan gondolkodunk. Szolovjov hazugnak gondolja az akkori orosz cárnak, II. Miklósnak a lefegyverzést célul kitűzött tervét, hiszen azzal egyidejűleg a cár úgy dönt, hogy négyszáz ezer orosz katolikust ortodox hitre kell téríteni, Finnországot pedig oroszosítani kell. "Lehet-e komolyan gondolni, hogy az az ember, aki még nem nőtt föl ahhoz, hogy az elemi követelményeknek megfeleljen, az egész emberiség jövőjeként lépjen föl?" – kérdezi Szolovjov egyik levelében, és azt állítja, hogy a cárt csak

“alacsonyrendű és buta hiúság vezetői”. A második beszélgetés főszereplője egy politikus, aki bár szkeptikus és ateista, a rosszról Szolovjovhoz hasonlóan gondolkodik. (Szolovjov a *Beszélgésekben* a platóni Szókratészhez hasonló szerepet ellátó Z. nevű szereplő alakjában lép föl.) Ez a politikus *A jó igazolásából* és *A nemzeti kérdésből* oldalakat idéz, és kifejezi Szolovjov véleményét, aki a közvéleménnyel szemben nem tartotta helyesnek a búroknak azt a törekvését, hogy a kulturáltabb Anglia fennhatóságától megszabaduljanak. A különböző népek nemzeti törekvéseivel Szolovjov az európai kultúra egységét állította szembe, elismerve az olyan haladó és hatalmas kultúrák vezető szerepét, amilyen a német és az angol. A búrokat támogató szláv bizottságokat Szolovjov “káros jelentéktelenségeknek” nevezi, és azt állítja, hogy a kultúrájukat elvesztő, a vademberek között eldurvuló búrok támogatása a kontinens Anglia iránti irigységével magyarázható. A harmadik beszélgetés főszereplője egy fiatal herceg, aki a késői narodnyikok moralizáló álláspontját képviseli, amelyben Szolovjov még relatív igazságot sem talál. A herceg a késői Tolsztoj követőit parodizálja.

Még a nyolcvanas években összeütközik Szolovjov a hatalommal, amikor igen határozottan tiltakozik a cár elleni merénylet elkövetőinek kivégzése ellen. Véleménye szerint a hatalom legfőbb letéteményesének elsősorban könyörületesnek kell lennie. Azt kell mondani, hogy a civilizáció szempontját másodlagosnak tekintő orosz kultúrában a büntetésnek, ahogy Szolovjov ezt sejtí, nincs nevelő hatása. Az inkább bosszúállásként, despotizmusként értelmeződik, és az elemi erőket szabadítja el. Tiltakozása miatt elbocsátották állásából, két jelentős művét, *A teokrácia története és jövője* és az *Oroszország és az egyetemes egyház* című könyveit kénytelen külföldön kiadni. Az egyik Zágrábban, a másik Párizsban jelent meg.

Az utóbbi műben Szolovjov Augustinusnak a Szentháromságáról szóló tanítására támaszkodva, magyarázza az e tanítást torzító eretnesség lényegét. A magyarázatból világossá válik, hogy a Szentháromságról szóló dogma torz kezelése tagadja az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtettségét. Az ariánizmus állítása, amely szerint Jézus Krisztus nem egylényegű az Atyával, azt jelenti, hogy Isten nem testesült meg. Így az emberiség elszakadt Istentől, az ember tehát csak por és hamu. Hasonlóképpen a nesztorianizmus, amely szerint Jézus Krisztus mint ember csak viszonyulásban, csak kapcsolatban áll Isten Igéjével, végső soron azt állítja, hogy az ember csak test, és csak külsőleg áll kapcsolatban a vallással. A nesztorianizmus látszólagos ellentéte, a monofizitizmus, amely azt tanítja, hogy Krisztus embersége feloldódik istenségében, végső soron az emberre nézve ugyanazt jelenti: Krisztus az égbe vitt mindent, ami hozzá tartozott a földön, az ember csak test, amely nem az egyházhoz, hanem az államhoz, a császárhoz rendelődik. A monofizitizmus viszont, amely szerint az Istenemberben nincs emberi akarat és cselekedet, az embert szellemi passzivitásra ítéli. Az ember így nem vesz részt a megváltásban, és alá kell vetnie magát a világi hatalomnak. Szolovjov szerint az egyház és az állam egység: az isteninek és az emberinek az egysége. De az isteninek, az egyháznak, a szabad teokráciának ebben az egységben vezető szerepet kell játszania. Emiatt az Istenfiúságban kételkedés vagy annak tagadása az Istenemberség tagadását is jelenti.

Az 1900-ban elhunyt Szolovjov az akkor induló huszadik századot apokaliptikusnak látta. Európát a mongolok – Kína és Japán – hadseregei fenyegetik, le is igázzák, de a huszonegyedik században Európa felszabadul, és létrejön az Európai Egyesült Államok. Ekkor lép fel az Antikrisztus. Szolovjov, aki a Kína és Európa közti konfliktus idején haldoklik, a tíz évvel azelőtti, Kína és Európa című cikkében azt állította, hogy csak

akkor védekezhettünk sikeresen Kína ellen, ha a fizikai erőben bízó saját kínai beállítottságunkat leküzdjük. Ha a bolsevizmus volt ez a belső kínai beállítottság, akkor most kezdünk ebből a betegségből kigyógyulni.

## AZ IGAZSÁG SZEMÉLYESSÉGE ÉS SZUBSZTANCIALITÁSA SESZTOV ÉS HUSSERL FILOZÓFIÁJÁBAN

Az egymással dialógusban álló Sesztov és Husserl tisztelte és becsülte egymást, egymás pozícióját és gondolkodásmódját, egyúttal viszont a legélesebb vitában álltak egymással. Közöttük az a problematika feszült, amelyet a legegyszerűbben a filozófia mibenlétéről és az ész szerepéről folytatott vitaként határozhatnánk meg, és amelynek összefüggései az ember mibenlétének, feladatának kérdéseit a legmélyebben érintik, "a legfontosabb", az úgy nevezett "végső kérdések" ügyében hozott döntéseket követel meg.

A kor szellemi-kulturális körülményeit, a 20. századnak a nyílt és személytelen világképből adódó kulturális válságát ismerve és elismerve mondhatjuk, nagy dolognak számít az is, hogy a redukcionista filozófia- és tudományfelfogáson túllépés igényével fellépve, közös kiindulópontot tudtak találni. Mindketten a "végső kérdésekben" hozott egyértelmű ítélethozatalra törekedtek, semmilyen viszonylagosság nem elégítette ki őket. Ezért volt lehetséges az, hogy bár a legellentétesebben nyilatkoztak meg, csodálták a másik igazságkeresésének eltökéltségét, és maguk is épp ilyen eltökélten keresték az igazságot.

Sesztov 1938-ban, Husserl halála után írt méltató-elemző cikkét olvasva (*Egy nagy filozófus emlékére*, 1938) arra a megállapításra juthatunk, hogy ami a két filozófus egymásra gyakorolt hatását illeti, nem volt csekély – de különös módon nézeteik a közös kiindulási ponton túlmenően nem közeledtek, hanem inkább távolodtak egymástól. Ez azzal magyarázható, hogy a vita során egyre egyértelműbben, egyre kifejezettebben találtak rá saját álláspontjukra, és kompromisszumok nélkül kristályosították ki elgondolásaikat. Ez elsősorban Sesztovra érvényes, aki cikke elején (egy múltbeli beszélgetésüket felidézve) így ír: "Rettenetes dilemma elé kerültem: vagy elfogadom, amit Ön mond, s nem is azt, amit mond, hanem mindazokat a következtetéseket, amelyekre a filozófia kötelez, vagy fellázadok Ön ellen. (...) Olyan hosszan és olyan erővel üzött és üldözött evidenciáival, hogy nem maradt más kiút számomra: vagy mindenben engedelmeskedem Önnek, vagy kétségbeesett lépésre szánom el magam – fellázadok, már nem is Ön ellen, hanem az ellen, amit minden filozófia, minden gondolkodás vitathatatlan alapjának tartottak és tartanak ma is: fellázadok az evidenciák ellen."

Itt röviden összefoglalva látjuk magunk előtt, miben állt ez a vita, és mi magyarázza álláspontjaik távolodását. Sesztov egyre következetesebben határolta el magát az ész evidenciáinak abszolutizálása elől, Husserl pedig egyre inkább az észbe fektette minden bizalmát, bízott abban, hogy általa nemcsak logikusan felépülő filozófiát, hanem egyúttal az emberi létezést értelmessé tevő filozófiát lehet létrehozni.

Mielőtt kibontanánk és értelmeznénk e két álláspontot, szeretnénk visszaautalni az értelmező szándékú címre, arra, hogy a vita alapját két kultúrtörténetileg körülhatárolható pozíció képezi, melyek a tudomány elszemélytelenítő, a hagyománytól elszakadó pozíciója és a bibliai kinyilatkoztatásra alapozott (szinte csak Sesztov által képviselt) felfogás közti ellentét jelentek meg. A tudománynak elvben ugyanúgy a bibliai kinyilatkoztatást kellene alapul vennie, ahogyan az egész keresztény kultúra azon alapul. Ugyanakkor ez távolról sincs így, és a tudományban elterjedt redukcionista felfogás ellenkezik a bibliai kinyilatkoztatás szellemével, tagadja azt. Emiatt érezte úgy Sesztovval együtt Husserl is,



hogy válságban van az európai tudomány (átfogó, kétkötetes művének ezt a címet adta: *Az európai tudományok válsága*). De hogy miben áll a válság, és hogy hogyan lehetne megmenteni az európai tudományt, a keresztény kultúrát (hiszen az európai gondolkodás és világnézet alapját akkor is és ma is az úgynevezett "tudományos" világnézet adta és adja) – arra azért adnak különböző választ, mert a gondolkodás, a hit két eltérő felfogásából indulnak ki. A kérdés tehát a következő: a tudósok vagy a próféták istene lesz-e a filozófusok istene – vagyis: melyik koncepciót fogadjuk el a filozófiában (a gondolkodást meghatározó tudományban): az eredeti bibliai kinyilatkoztatás vagy az ettől legalábbis részben eltért redukcionista tudomány koncepcióját?

Mindkét filozófus azt a kérdést teszi fel, hogy hogyan lehetséges a tudás, a tudomány, mi az az alap, amelyen nyugodhatnak? Husserl a tudás, a megismerés lényegére kérdezve rájön, hogy kora tudományának alapjai inognak, mert az ismereteket csupán a pszichológiai bizonyosság érzésére, az ún. evidenciaérzésre alapozzák. Ez arra ösztönzi, hogy az ismeretelméletet szigorú kritikának vesse alá, és tökéletesítse. Így jön létre a "szigorú tudomány", amely ugyan az ész kényszerítő hatalmára bízva a filozófiát, annak reményében, hogy az ismeretelmélet hiányosságait sikerül elfedni. Vagyis a tudomány építményét arra alapozza, amely neki mindennapos eszköze, nem áll sem rajta kívül, sem felül, és mégis az emberi élet értelmessé tételét várja tőle.

A husserli fenomenológiát részletesebben megvizsgálva arra a következtetésre juthatunk, hogy Husserl szerint a filozófia tudományos jellegének kialakítását (amelyet legfontosabb célként fogalmaz meg, és ez már önmagában kétségbe vonható) csak az ún. "tisztá logika" biztosíthatja – és a fenomenológiára, vagyis a dolgok és fogalmak lényegeinek pontos leírására, meghatározására pedig a logika "tisztaságának" érdekében van szükség. Vagyis a filozófia hitelessége rendszerében a tudományosságon alapul, illetve a lényegek meghatározásán – nem pedig a filozófus szellemi síkon megtörténő igazságtapasztalatán. A Husserlnél mégis magától értetődő igazságra állíttasság, a háttérben mindvégig jelenlévő hit műveiben fogalmilag nem vagy alig kap kifejtést, és tanítványa, Heidegger éppen e tekintetben lépett tovább, illetve fordította meg a kifejtés menetét: felhívta a figyelmet arra, hogy a gondolkodásnak a létből, annak tapasztalatából kell kiindulnia.

A husserli fenomenológiában a filozófiának a lényegek pontos meghatározására kell épülnie, és ennek a tiszta logikával történő összekapcsolása hiteles tudományt eredményez. E rendszert a platonizmus egy modern változatának kell neveznünk, hiszen itt minden dolognak illetve fogalomnak megfelel egy ideális jelentés (lényeg), amely különbözik a kifejező jeltől, a ráirányuló élménytől, ill. magától a tárgytól vagy fogalomtól, és amely a tiszta tudatban jön létre. (A tárgyat Husserl noémának és a rá irányuló élményt noézisnek nevezi.) A létezőt és a lényeget elválasztja, ez utóbbi megragadására az ún. "eidetikus redukcióra" van szükség – amely által zárójelbe teszi a létezés esetleges alanyi és tárgyi mozzanatait, tartózkodik a reális létezésre vonatkozó ítéletektől ("epochét" hajt végre). A lényegek a tiszta tudat tiszta adottságai, ehhez pedig a pszichikai tudat kikapcsolására van szükség, így marad meg az "egyén feletti tiszta Én". Tulajdonképpen a "tisztá tudat" elemzésére van szükség, hogy felismerjük a valóságot alkotó "lényegtörvényeket". A tiszta tudat jelenségeként kívánja "fenomenológiailag" vizsgálni a vallást, az erkölcsöt és a kultúrát is.

E gondolat sor elemzésekor a leglényegesebb lehet, mit is értünk "tisztá tudaton" – vajon a minden egyénitől – és egyúttal a gyakorlattól szabadabbá váló – a kultúrát, az

igazságot maximálisan figyelembe vevő és tisztelő tudathoz (emberhez) jutunk el, vagy pedig (mivel ez Husserl esetében fogalmilag nem biztosított) egy olyan "tisztá" tudathoz, amely mindezekről is mentes lesz, vagyis a logika törvényein kívül semmilyen más tekintélyt nem ismer el. Erre a különbségtételre Husserl nincs tekintettel, és így alkalmat ad a 20. század és a jelen kor eltévelyedésére, a pusztá intellektualista gondolkodásra.

Mindezek mellett Husserl mégis tudatában van a tudományok általános, szellemi értelemben vett válságának, ez pedig feltétlenül szellem iránti igényéről tanúskodik. Sesztov méltatja tudománykritikai törekvését, mint írja, Husserl érdeme, hogy a tudás érvényességének kérdését föl merete tenni. Hiszen az nem csupán elméleti kérdés, hanem "élet és halál kérdése" is, – vagyis, az emberlét alapvető kérdéseire is választ keres. Méltatja, hogy mindketten a "kizökkent idő", a szellemi-kulturális válság tapasztalatából indulnak ki – és mégis látszólag minden indok nélkül "fellázad", ahogy ő mondja, az "evidenciák" ellen, nem törődik bele, hogy a filozófia az ész kényszerítő parancsainak engedelmeskedjen. Ha a filozófia kizárólag az ész támogatására számíthat, akkor jobb – állítja – ha az ilyen filozófia darabjaira hull, és vele együtt az ilyen filozófiára támaszkodó tudományok is elpusztulnak.

Sesztov nagyra értékeli a közös kiindulási pontot, és annak kapcsán fejti ki nézeteit. Tagadja, hogy Husserl "fenomenológiája" tisztán módszertani lenne – ennél mélyebbnek tartja filozófiáját. Bár Husserl más következtetésre jut, Sesztov meglátja Husserl eredményében a nagyszerűséget, a lehetséges kapcsolódási pontot: "Ami igaz, az abszolúte, önmagába véve igaz; az igazság egy és ugyanaz, akár emberek fogják fel, akár szörnyek, akár angyalok vagy istenek." Vagyis mindkettőjük kiindulópontja, hogy az igazság abszolút, független az ember hozzá való viszonyától (vagyis az igazság: "önmagában vett igazság"). Mégis egészen más következtetéseket vonnak le ebből, mert eltérően kezelik személyesség és igazság viszonyát. Bár Husserl is a személyes igazság igényével lép fel, fenomenológiája nem tud elszakadni a redukcionista tudományban elterjedt személytelen igazságfelfogástól, amely immanens, vagy legjobb esetben is csak transzcendensnek gondolt személytelen örök szolgálatába szegődik. Ily módon válik problematikussá az az állítás, hogy az igazság emberektől független, mert az azt a látszatot kelti, mintha személytelen örök elszenvedésére lennénk ítélve.

Sesztov e kijelentést nem bírálja, mert az ő felfogásának is megfelel – csak egészen más értelemben. Az igazság bár abszolút, és az ember nem befolyásolhatja – evilági megmutatkozása, a kinyilatkoztatás nem képzelhető el az ember közreműködése nélkül. Gyakran a próféták, az apostolok tapasztalataként mutatkozik meg az igazság, amely nem a személytelen absztrakcióból, hanem egy "élő és tökéletes lényből", a személyes Istenből ered, ill. vele azonos. Ilyen értelemben az igazság megmutatkozása nem független az embertől (bár annak tűnhet, mert az azt megtapasztaló kiváló személyiség nem tapasztalatának személyi feltételeire, nem saját személyes felkészültségére figyel, hanem az isteni "beavatkozás" mindent elsőprő erejére.)

Az egy és abszolút igazság az alapja minden egységes, szilárdan megalapozott gondolkodási rendszernek, és ebben Husserlnek a megalapozottság, az értelmes, a hiteles gondolkodás utáni vágyára lelhetünk. Ellenszegül mindenfajta relativizmusnak: a tudás ne legyen viszonylagos, hiszen így önmagát teszi hiteltelenné, értelmetlenné. Sesztovhoz hasonlóan Husserl sem az ún. individuális, sem a specifikus relativizmust nem tartja elfogadhatónak – vagyis értelmetlen az az elképzelés, hogy minden embernek megvan a maga igazsága, és az is, hogy az embernek, mint fajnak, *species*nek megvan a maga

igazsága. Ilyen vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy a keresztény kultúra egyetemesség-  
elvét követi. Azt az elvet, amely egyrészt az abszolút-érvényességre törekszik, másrészt a  
természet és a társadalom átalakítására törekszik, így könnyen a elszemélytelenedés  
hibájába eshet. Husserl legjobb szándéka ellenére személytelen műveltsor eredményeként  
képzeli el az igazsághoz eljutást – vagyis a lételméleti igénytől vezetve egy tökéletesebb  
ismeretelméletet fejt ki, de nem sikerül azt lételméleti alapokra helyezni. Ennek okaként azt  
jelölhetjük meg, hogy a világból, a civilizációból, a társadalom igényeiből kiinduló ún.  
tevékeny hit modelljét alkalmazza, amely a civilizációt, a jóléti társadalmat készíti elő a  
végeleges, valóban hiteles, a lét rendjének megfelelő szemlélődő hit – és egyúttal  
gondolkodás – befogadására.

Mivel kiindulópontja előkészítő-voltából adódóan állandóan reflektálnia kell a  
tárgyi-civilizatorikus világot, Husserl a nyugati világ már-már megszokott,  
nélkülözhetetlennek gondolt csapdájába esik: filozófiája nem mentes az ún.  
szubsztancialitástól. Ugyan konkrét jelenségekhez közvetlenül nem kapcsolódó, a tudatban  
a platóni ideákhoz hasonlóan a jelenségek tükréként létrejövő "lényegekről" beszél – tehát  
ilyen módon nem a kézzelfogható, tárgyszerű szubsztancialitás híve – mégsem mondhatjuk,  
hogy mentesülne a szubsztancialitás vádjától, mert mind a "lényegeket", mind az ész  
(amelynek világ folyását feltétlenül elrendezni képes, abszolút erőt tulajdonít) Husserl  
rendszere szerint az igazságból végső soron már megteremtésük által részesülnek. Ilyen  
értelemben éppen Sesztovot nevezhetjük a "szubsztancialitás sírásójának" – ugyanakkor a  
személyes metafizika kezdeményezőjének – mert semmilyen teremtetett létezővel  
összefüggésben nem engedi meg a szubsztancialitást, tehát nem tartja elfogadhatónak azt az  
álláspontot, hogy az igazság (vagyis Isten) eredetként a világ dolgaiban és jelenségeiben  
jelen lenne. Csak az embert tartja olyan teremtménynek, akire ez lényege szerint, vagyis  
szellemi mivoltja miatt igaz lehet, ő az, aki egyedül "az Isten képére teremtetett". Bár azt  
kell mondanunk, Sesztov ilyen értelemben is közvetlenebbül, hitelesebben átlátja a lét  
rendjét, Husserl szubsztancialitástól érintettségének viszonylagos létjogosultságát úgy  
magyarázhatjuk, hogy a nyugati kereszténységben a szubsztancialitás eszméje  
kikerülhetetlenül hozzátartozik ahhoz a szellemi folyamathoz, amely hozzájárul a  
szellemileg immár végérvényesen hiteles (sesztovi) koncepció befogadására.

Azt kell mondanunk, Husserl eljárása saját rendszerén belül elfogadható. A  
transzcendentális fenomenológia ugyan bizonyos értelemben személytelen művelteként  
indítja meg a transzcendentális redukciót, a jelenségekből kiindulva remél az elvont  
igazsághoz, az "őseredet"-hez eljutni, viszont a megismerő alany a descartes-i  
kiindulóponthoz hasonlóan a létet magában hordja. Így arról, hogy Husserl elvárása szerint  
a létezők az ész által az igazságra vonatkoztatódjanak, tulajdonképpen nem önmagában az  
ész, hanem a megismerő szubsztancialitása, vagyis léttel rendelkező volta gondoskodik. Így  
teljesülhet mindaz a tulajdonság, ami Husserl szerint az észről elvárható. Ez az a pont, ahol  
beláthatjuk, Husserl szándéka szerint nem önmagában vett személytelen észről van szó,  
hanem olyan észről, amely azért kaphatja a létező létre (igazságra) vonatkoztatásának  
feladatát, mert a megismerő az igazság iránti vágyat magában hordja.

Ez a momentum Husserl filozófiájában nem fejlődik ki, hanem magától értetődően  
reflektálódik. Ezért juthat oly nagy szerephez a középpontba állított ész, amely értelmezése  
szerint feltétel nélkül, "teleologikusan", "apodiktikusan" önmagában hordja az értelmet. Az  
ész nemcsak hogy feltétlenül eljut az igazsághoz, hanem az ember is általa nevezhető  
embernek, sőt Isten sem más, mint "abszolút ész". Végső soron nem világos, hogy az ész

önmagában adott képességének tekinti-e az értelemadás képességét, vagy a megismerő már említett szubsztancialitása mellett képzelendő el? Ennek a kérdésnek tisztázatlanul hagyása ahhoz a már említett tényhez köthető, hogy a 20. századi gondolkodásban eldöntetlen marad, hogy a személytelen erők – esetünkben az ész – rendelkeznek-e önmagukban transzcendentalitással.

Ha megértjük, miért tűnik Husserl számára kielégítőnek saját rendszere, Sesztovnak mindenképpen igaza van abban, amikor nem hajlandó semmilyen vonatkozásban sem tekintetbe venni Husserlnek az ésszel kapcsolatos illúzióit. Illúzióknak kell neveznünk ugyanis azt a feltételezést, hogy a megismerő mindenkor feltétlenül törekszik ismereteinek igazságra vonatkoztatására, és törekvése mindenkor eredménnyel jár. Így az “evidenciák” elleni kíméletlen harc látszott az egyetlen eszköznek, amely a tudomány egyeduralmát megtörhetné: “(a filozófusok, köztük Husserl) meggyőződése, hogy csak az ész, csakis az ész adhat választ az emberi lelket nyugtalanító összes kérdésre. Az “evidencia” akár a Medusa-fő: aki csak ránéz, szellemi lényének erejét elveszti, kövé mered, akarat nélkül engedelmeskedik minden külső hatásnak. ... még akkor is elfogadják az ész ítéletét, ha így arra törnek, ami számukra a legértékesebb és legdrágább...” – Azt mondhatjuk, hogy Sesztovnak semmilyen értelemben nincsenek “illúziói” a megismerésre vonatkozóan. Egészen más szempontot tart elsőrangúnak, mint Husserl: az ember szellemi értelemben vett életét, erejét, vagyis az egyetlen kiindulási pont, hogy az ember valódi szellemi lényének megfelelően gondolkozzon és éljen: különben tudása személytelenségbe dermed, élettelen és embertelen felépítménnyé válik. Ennek megfelelően az ész szerepét korlátozottnak ítéli. A “létezés középzónáin” (a mindennapi, megszokott, rendben folyó életben) szerephez jut ugyan, de a “létezés peremén” (vagyis szokatlan, rendkívüli, tragikus élethelyzetekben) már nem kaphat vezető szerepet, különben nem lehetne értelmezni, értelemhez juttatni ezeket a helyzeteket. Értelmezésében az “élet borzalmait” által juthatunk el egy másik, egészen más forrásból táplálkozó látásmódhoz – poetikusan fogalmazva: “van olyan mérleg, amelyen az emberi bánat súlyosabbnak bizonyul a tenger fövényénél”.

Sesztov annak az igényét fogalmazza meg, hogy a tudás, a tudomány ne az igazságtól elszakadva létezzen. Miközben ezt a célt, a gondolkodás igazságban létét tisztán maga előtt látja, az evilági, a személytelen, az igazságtól elszakított ész garázdalkodását, egyeduralmát a leghatározottabban elítéli. Sokszor idézi a Szentírás szavait: “Az emberi bölcsesség bolondság Isten előtt.” Husserlrel összevetve különösen szembeötlő: Sesztov világosan látja, hogy a személytelen ész sohasem fog az igazsághoz eljutni, és úgy véli, az emberi gondolkodásnak a hitből kell kiindulnia. Bár nem látja, hogy ez miképp történhet meg, miképpen fog az ész mégis az igazsághoz emelkedni, de az általa felállított követelmény a lét rendjének megfelel, így az érvényesítéséhez is meg kell találni a megfelelő utat. Husserl ezzel szemben hisz az ész megszentelődésében (tulajdonképpen már eleve megszentelt dolognak fogja fel) – konkrét értelemben megtörténtnek veszi az ész igazságra vonatkoztatását, és ezt nem lehetőségként kezeli, hanem feltétlenül biztosítottnak gondolja. Bizonyos értelemben e két gondolat kiegészíti egymást, hiszen Sesztov az abszolút követelményt fogalmazza meg, és tudja, hogy az nem következik be feltétel nélkül, Husserl pedig hisz az ész lehetőségeiben, megszentelhetőségében. A két pozíciót mégsem tarthatjuk egyenrangúnak, Sesztov meggyőződése előbbrevaló, mert összehasonlíthatatlanul többet jelent a lét rendjének megfelelő követelmény felállítása, mint megalapozatlanul hinni egy olyan inkább evilági, mint szellemi jelenség (az ember teremtettség, de nem alapvetően szellemi képességének) lehetőségeiben, amelyen az ész.

Ha mélyebben akarjuk megérteni, mi rejlik e két gyökereiben különböző irányultság mögött, akkor a Husserl kapcsán említett tevékeny hit modelljére és annak ellentétére, a szemlélődő hit modelljére kell utalnunk. Husserl a korban érvényes koncepciótól végső soron nem elszakadva a személyes igazság helyett a világból, a civilizációs és társadalmi igényeket előtérbe állító, és a társadalmat különféle tevékenységek által folytonosan átalakítani kívánó tevékeny hit modelljéből indul ki, és erre nemcsak az utal, hogy hisz az ész feltétlen lehetőségeiben, mint amely e folytonos átalakítás föltételét biztosítja, hanem egyéb közvetlen megjegyzései is sokszor erre utalnak: "...*(az embernek) egész konkrét létét apodiktikus szabadságban apodiktikus létként, az ész – mely embervoltát adja – egész tevékeny életében* valósítsa meg..." – Vagyis azt az ideált, amit ez a modell sugall, a tevékeny élet jelenti, amelynek kerete és segítője az ész, mint amely az immanens világban a tevékenységekhez a kellő alapot adhatja. Ezt a beállítottságot az a hit hatja át, hogy a társadalmi-civilizációs tevékenység által a világ felkészíthető az igazság fogadására. Azonban azt kell mondanunk, hogy bár e koncepciónak tehát a társadalom felkészítésének hosszú ideig értelme volt, mára, amikor a jóléti demokrácia legalábbis mint másolható minta megvalósult (és ezáltal a társadalom "jóvá", az értelem, az igazság elfogadására képessé vált), eljött az ideje a szemlélődő hit modellje érvényesítésének, és szükségtelen arra várni, hogy a jóléti demokrácia előbb mindenhol kézzelfogható valósággá váljon. Ebben is megmutatkozik a személyes igazságból kiindulás a civilizációt alapozó jellege, amely inkább megfelel a kinyilatkoztatásban adott létrendnek.

Sesztov – szülőhelyének és származásának megfelelően – az ortodoxia és a zsidó kultúra kettős követelményének tesz eleget, amikor a szemlélődő hit modelljének elvárásait állítja elének, hiszen mindkét kultúra e modell elsődlegességét hangsúlyozza. E modell a személyes igazságból való feltétel nélküli kiindulást jelenti, és következetesen képviseli annak követelményeit. Elsősorban azt, hogy az ember képes az ige meghallására, a szellemi tájékozódásra, egész világát e tájékozódás szerint kell *értelmessé tennie*, és nem feltétlenül fizikai értelemben *alakítania*. Ezért nevezzük szemlélődőnek, nem pedig, mert tartózkodik a tevékenységtől. Sesztov e (a modern korban a humanizmus követelménye szerint egyre inkább érvényesítendő) koncepció értelmében jár el, amikor az ész egyeduralkodó ellen tiltakozva arról beszél, hogy kizárólag az Istenbe, a személyes igazságba vetett hit képes arra, hogy az ember életét értelmes alapokra helyezze, és az élet ún. "borzalmait" is elnyerjék értelmüket. "A lehetőségeket nem az örök igazságok (az ész úgymond "örök" igazságai) szabják meg, melyeket halott vagy halált hozó kéz ír a világegyetem rendjébe – a lehetőségeket az élő és tökéletes lény tartja a hatalmában, aki teremtette és megáldotta az embert. Bármilyen borzalmak táruljanak is fel előttünk az életben (ezekre senki olyan fogékony nem volt, mint a próféták, a zsoltáránekesek, az apostolok), e borzalmak az ész bizonygatásai ellenére sem mutatják meg nekünk kendőzetlenül az "igazságot", s nem vallanak arról, hogy lehetetlen volna kiirtani őket az életből... Isten minden élő emberről gondoskodik, és végső soron nem a valóság győz a maga törvénytelenségével és kérlelhetetlenségével, hanem Isten..." – írja Sesztov, és figyelemre méltó, hogy bár inkább poétikus szófordulatokkal, de igen érzékletesen mutatja meg, mit jelent a személytelenség, és mit a személyes igazság: az előbbi a halott, mozdulatlan, a "halált hozó" ún. "rendet", a másik pedig az élő Isten gondoskodását jelenti, vagyis az életet.

Ebben a részletben Isten szerepe – Sesztovtól egyébként nem megszokott módon – feltűnően előtérbe kerül, és ennek alapján hihetnénk azt is, hogy Sesztov elsősorban Istennek az ember életében játszott szerepéről beszél. Ezzel szemben azért alkalmazza ezt a

megfogalmazási módot, mert ki akarja emelni az ember felett álló igazság élő voltát, vagyis személyességét. Mégis a legtöbb esetben nem erre teszi a hangsúlyt, hanem az igazság ember által megtapasztalhatóságára. Vagyis legtöbbször nem az Isten munkálkodásának mikéntjét elemzi, hanem az utóbbi részletben is említett prófétákról és apostolokról beszél, az ő mindent elsöprő tapasztalatokról. Az ész úgymond józan "belátásait" állítja szembe "Jób 'jajszavaival', Jeremiás 'sirámaival', a próféták és az apokalipszis dörgegelmeivel". Feltűnő, hogy az ember sohasem harmonikusan, válságélmény nélkül jut a mindent átalakító tapasztalásokhoz, hanem a lelki-szellemi kiszolgáltatottság és sötétség átélése után. "A szörnyű bukás és kétségbeesés mélyéből az ember az Úrhoz fohászkodik", és ezután tapasztalja meg Isten gondoskodását és szeretetét – és hogy Szesztov ilyen módon ábrázolja még az Istennel, az igazsággal legközvetlenebb viszonyban álló próféták élményét is, annak oka az, hogy egyik kiinduló élménye a humanizmus 20. századi válságállapota, befogadó közeg híján légüres térbe kerülése és annak tapasztalata, hogy a tömeglét szinte barbár, kultúrát elutasító helyzetében a legfényesebben mutatkozhat meg a próféták igazsága, hiszen a szellemileg ettől függetlenül tájékozódni képes kiváló személyiség ragyogása óriási kontrasztot jelent.

Sesztov számára fontos, hogy érzékeltesse: az evidenciákhoz (az önmagába vett megszokott logikai gondolkodáshoz) ragaszkodás börtön a szabad szellemi gondolkodás számára. Az evidenciákhoz nem ragaszkodó, úgymond "felébredt" gondolkodás szabadon juthat olyan következtetésekre, amelyek az emberi szellem alkotó megnyilvánulásait jelentik. A Husserltől gyakran idézett "szólt az ész, a bölcsességnek engedelmeskednie kell" fordulatot megfordítva a bölcsesség uralmát hirdeti az ész felett: "Az ész 'kényszerítő igazságra' vágyik, a filozófiából végleg száműzni kell a szabad *juberét*, hiszen a filozófia nem más, és nem is akar más lenni, mint az örök engedelmeskedés (*parere*) birodalma." Utal arra, hogy az európai gondolkodás nem tud elszakadni a görög gondolkodási modelltől, amikor ragaszkodik az örök engedelmeskedés eszméjéhez, és legszívesebben úgy tünteti fel, hogy még Isten hatókörét is meghaladja az ész törvényeinek megváltoztatása, mert a *jubere* (a szabadon, mintegy parancsolóan fellépő gondolkodás) gondolata kizárólag az ellenőrizhetetlen önkény elszabadulását jelenti számára. Ebből adódóan éppen az a tudomány, a filozófia tart a szellemi értelemben vett ítéletek meghozatalától, amely a szellem szilárd talajára helyezkedve a többi tudományt is rábírhathná a személyes igazságra vonatkoztatás feladatára. Husserl látja a filozófia alapozó jellegét, mégis amikor "felébredt észről" beszél (mert Szesztovhoz hasonlóan ő is használja ezt a fogalmat), a leibnizi *verités de la raison*-nak engedelmeskedve megmarad a *parere* birodalmában, nem lépi át a bizonytalannak ítélt *jubere* birodalmát, hiszen szerinte az ész mindig követelni fogja a logikai értelemben vett bizonyítékot, sőt, az igazi racionalizmusnak nem szabad megfutamodnia az elől a feladat elől, hogy az ún. irracionális jelenségeket ésszerűen meg tudja magyarázni.

Szemléletesen ragadható meg a kétféle gondolkodás közötti különbség e legutóbbi momentumban: Husserl az ész, a logikai megfontolások bizonyító erejét előnyben részesíti a szellemi megfontolásokkal szemben. A sorrend felcserélése nemcsak zavarokat idéz elő a lét rendjében, hanem megmutatja a tevékeny hit modelljének hiányosságait is. Az ilyen hit nem nevezhető elég elmélyültnek, ha az immanens megfontolásokhoz könnyen kötődő, eredeti természete szerint evilági ész következtetéseit előbbrevalónak tartja, mint a szellemi megfontolásokét. Jellemző a husserli gondolkodás őszinteségére, a problémákat kíméletlenül felfedő elhatározottságára, hogy bevallja a modell gyengeségét, ingatagságát:

“... mit tegyünk, hogy hinni tudjunk, mi, akik hiszünk?” – jellemző mondata lehet ez az elhivatottságot érző, de felületes (szellemileg nem elmélyült tapasztalatot jelentő) hitben megragadó gondolkodásnak, amely a filozófia és az emberi létezés telosza irányságáról, az értelmes cél kutatásáról beszél, de amely “telosz” ebben a koncepcióban inkább megmarad egy evilági értelemben értett, a civilizációs haladáshoz közelebb álló irányságnak, mint az emberi szellem kiteljesítését szem előtt tartó koncepciónak.

A Sesztov által ajánlott modell nem abban különbözik ettől, hogy nála a gondolkodás mer egészében a hitre hagyatkozni. Bár esetenként ez is enyhítheti a gonoszságba hajló elvakultságot, de a változtatás igazán gyökeressé akkor válik, ha szem előtt tartjuk: ez a hit a közvetlen, a bibliai prófétákéhoz hasonló szellemi tapasztalást (az igazság színéről színre látását) jelenti – és ezt Sesztov elsősorban az ószövetségi próféták hitének bemutatása által ragadja meg. Ez a régi-új modell az ember Isten képére teremtettségét állítja előtérbe, amely a következőket jelenti: az ember saját személyiségén belül is felismeri szellemi lényének előbbrevaló, egész emberségét megalapozó voltát – és gondolkodása ennek tükrében nyugodtan hagyatkozhat szellemi megfontolásainak megbízhatóságára, a szellemi tájékozódás képességére, amely azután az ésszerű megfontolások meghatározójává is válhat. Ilyen értelemben tartja tehát Sesztov a *jubere* birodalmát többnek és másnak: a szabad szellemi tájékozódás kitágítja a horizontot, és megóvja az ész következtetéseit az eltévelyedéstől, megőrzi a zsákutcáktól, a felesleges és gonosz labirintusoktól. Ebben az értelmezésben az ész bár rendelkezik igazságkövetítő szereppel, az alárendelődik a kiváló személyiség szellemi tájékozódásának, vagyis a tudás és a személyes igazság összhangját minden esetben a személy biztosítja.

Sesztov érzékletesen mutatja be, mi történik, ha szellemi tájékozódás hiányában a gondolkodás, a pusztá józan ész magára marad: ebben az esetben pl. Szókratész megmérgezésének ügyében sem lennének képesek hitelesen ítélni. A következő kérdést teszi fel: létezik-e a világon olyan erő vagy hatalom, hogy Szókratész megmérgezésének tényét elismerjük? Ez első hallásra nagyon furcsán hangzik, hiszen miért ne ismerhetnénk el ezt aényt? Sesztov gondolkodását követve azonban, ha ezt így elismerjük, akkor Szókratész nem fog különbözni egy kutyától, hiszen ugyanúgy egy kutya megmérgezéséről is beszélhetnénk. Ennek elismerésére semmi más nem kényszerít, mint az ún. “kényszerítő igazság”. Hogyan értelmezhető ez a meglehetősen szokatlan elgondolás? Ez a provokáló élű és tisztán logikailag alaptalan állítás arra akar rábírni, hogy észrevegyük, értelmetlen úgy gondolkodni, ha a világ történéseit és eseményeit megkülönböztetés nélkül egyazon minőségekként kezeljük. A pusztán a logikához alkalmazkodó gondolkodás a felsorakoztatott tények hatására esetleg még arra vetemedik, hogy Szókratészt nem különbözteti meg egy kutyától. Ez az, amit mint logikailag hibátlant, egyébként mégis elfogadhatatlant Sesztov elénk akar állítani. A logikán felüli megfontolások komolyan számításba vételének lehetősége belátható kell hogy legyen – meg kell előzniük a pusztá ész diktálta logikát.

Az ész kizárólagos hatalmából származó következmények illusztrálására egy másik hasonló példaként mutatja be Sesztov a Nietzsche-től származó “határtalan kegyetlenség” eszményét hirdető gondolatot. Rokonnak ítéli Husserl és Nietzsche tanait – mégpedig az igazság abszolutizálásának momentumában, és abban, hogy ebből mindketten az ész parancsait követve az élet bizonyos relativizálására következtettek – Husserl az észhez fűzött illúzióban megmaradva, Nietzsche pedig éppen ennek a szellemet nélkülöző következményeit megélve. Nem mérlegelhetjük itt kettejük kapcsolatának teljes mélységét,

viszont Sesztov megállapításával egyetértve valóban mondhatjuk, hogy bizonyos értelemben Nietzsche is az ész abszolút hatalmából következő gondolkodás tarthatatlanságát mutatta meg, mikor így írt: "A nagyság az, ha nem pusztulunk bele a bánatba és a kételyekbe, amikor másoknak szenvedéseket kell okoznunk, és hallanunk kell a jajszavakat." Vagyis a pusztá logikai megfontolásokból kiinduló gondolkodás szörnyű, teljesen kifordított értékrendet hozhat létre, és amikor Nietzsche ezt az abszurd, a végletekig felforgatott gondolkodásmódot tárja elénk, kijelentéseinek megfordítására kísérli olvasóját rábírni. Ha Sesztov nem is veszi tekintetbe a nietzschei mondanivaló végső hozamát, helyesen állapítja meg, hogy a konkrét kijelentés látványosan ábrázolja a túlzott hatalommal rendelkező ész torzságát.

Sesztov bemutatja: ugyanez a logika mondatja Nietzschével, hogy a sorsnak – ennek az ember fölött álló személytelen hatalomnak – nemcsak engedelmeskednünk kell, hanem még szeretni is kötelesek vagyunk (*amor fati*) – és ennek kapcsán Sesztov a leghatározottabban elítéli "a vak, süket, minden iránt közönyös sors eszméjének osztatlan uralkodását". Talán ez a témakör mutathatja be a legszemléletesebben, milyen értelemben is kiszolgáltatott a világból, a földi gondolkodásból, vagyis a pusztá észből kiinduló gondolkodás. Bár részeiben, mint egyes tények halmazát, ismeri a világot, világon túli szempont hiányában nem vállalkozik az események, a világ értelmező áttekintésére, így annak egésze sötét, bármikor lesújtani képes személytelen hatalomként mutatkozik meg számára, amelyet sorsnak vagy végzetnek nevez, és úgy érzi, nem szabadulhat ebből a rabságból. A helyzet abszurd kifordítása, hogy a rabságot még szeretnünk is kellene, hiszen az még a lehetőségét is megszüntetné annak, hogy a szabadulás útját keressük.

Bár első pillantásra ez a mazohisztikusan abszurd gondolatvilág igen távol esik Husserlnek az észhez fűzött illúzióitól, mégis Sesztov helyesen véli úgy, hogy köze van hozzá. Ha elvész a husserli illúzióból az a hit, amelyet – mint említettük – maga is ingatagnak érez, akkor semmi más nem marad belőle, mint egy cinikusan józan, az igazságot immár élvezettel háttérbe állító gondolkodásmód – amelynek lehetőségét Nietzsche figyelmeztetően elénk villantja, és amely sajnos korunkban igen elterjednek mondható.

A sors gondolatának határozott, a filozófusok között ritkának mondható elítélése mellett lehet valóban megvilágító erejű, ahogy Sesztov a prófétai pozíciót mint a hit megalapozottabb, "szemlélődő" változatát helyezi előtérbe. A világnak kiszolgáltatottsággal ellentétben ez azt a képességet is jelenti, hogy bármilyen úgymond "végzetes" eseménnyel szembe tudjunk nézni - ennek legjobb példájaként Sesztov a bibliai Jóbót említi. Sesztov nem azt a szerencsétlen embert látja benne, aki Isten segítségével mégis össze tudta szedni magát, hanem "magánzó gondolkodónak" nevezi, vagyis aki mélyen szellemi fogantatású, a szellemi tájékozódással egyenértékű hite miatt tud kitartó lenni, és nem valamilyen homályos és megalapozatlan reménység miatt (és akinek éppen emiatt legnagyobb fájdalma nem is családjának és evilági javainak elvesztése volt, hanem annak a lehetőségnek elvesztése, hogy igaz emberként képviselje az igazságot az emberek között).

Sesztov mint 20. századi filozófus képviseli a Jób és a próféták igazságát abban a korban, amikor a filozófia a spekulációk áradatában már-már teljesen kiszikkadni látszik. A lét eredeti rendjének megfelelően követeli, hogy a "kinyilatkoztatásszerű igazság" "az evidenciák bővületében maradó európai gondolkodásban" is kapja meg az őt megillető helyet. Csak így válhat valóban értelmessé, az igazság világosságát reflektálóvá, teremtő erejűvé. Tehát helyesen jár el, amikor úgy ítéli meg, hogy Husserl megmarad a "spekulatív"



filozófia, a tudósok istenének területén – az ész föltétlen képességeibe való hite valóban oda sorolja. Méltánylandó lételméleti igénye, az igazság egységébe vetett hite ellenére ez azt jelenti, hogy a személytelen gondolkozásmódot maga után vonó kiindulása a világ jelenségeinek szellemi értelemben vett értelmezését megakadályozza.

## TEREMTŐ FEJLŐDÉS ÉS SZEMÉLYES IGAZSÁG BERGSON FILOZÓFIÁJÁBAN

A huszadik század első felének egyik jelentős gondolkodója a francia Henri Bergson volt. Munkásságának elismeréseként 1927-ben Nobel-díjat kapott. Az alábbiakban arra a kérdésre igyekszünk választ találni, mi tette filozófiáját és vele együtt személyét oly elismertté és közkedvelté.

Az ipari forradalommal, a polgárosodás gyors ütemével és sikereivel, amelyek azt sugallták, hogy a polgár az emberi lét alapja, alfája és ómegája, kultúránk értékrendje felborult. Egyre nagyobb teret nyert az individualizmus, megjelent az elidegenedés problémája, és kidolgozódott fogalma. A tudomány személytelensége az élet modernizációs fokának megfelelően egyre inkább éreztette hatását a társdalom életében. A középkorban, de az újkori humanizmus korában is a polgár felett a hagyományelvű egyház örködött, a fölvilágosodás azonban alapjában rendítette meg szellemi hatalmát. Szerepét az immanens rációba, az észbe vetette hit vette át. Az ember isteni eredetének gondolata a darwini evolúciós tanítások következményeként vált a "múlt csökevényévé", megmosolyogtató idealizmussá, hiszen addig kétségbevonhatatlan igazsággént élt mindenki tudatában. Ezzel kezdetét vette a pozitivistá, mechanisztikus, a szcientista filozófia uralma. Ez a világnézet kihúzta az ember lába alól a szellemi talajt, letaszította több évezredes piederstáljáról, mert szinte egyenlővé tette a többi élőlényel, eltörölte istenképűségét, lefokozta szellemi voltát. Egyenlősítő erőfeszítései nem úgy érték el céljukat, mint Assisi Szent Ferencé, aki a természetet emelte fel az emberhez, annak nagyszerűségét, szépségét hirdetve például a *Naphimnuszban*, hanem az embert süllyesztette le a szellemtelen világba.

A huszadik század elejére azonban a tudományba vetett föltétlen bizalom megrendült. Fő oka az volt, hogy nem tudott megnyugtató válaszokat kidolgozni az élet értelme és célja kapcsán fölvetődő kérdésekre. Bebizonyosodott, hogy képtelen betölteni a korábban neki tulajdonított prófétai szerepet, megfelelni annak a ki nem mondott és mégis általános igénynek, hogy utat mutasson, valami elérendő tökéletességet állítson példaként az emberiség és az egyén elé. Az ember hirtelen árva lett Isten nélkül az őt körülvevő világban.

Bergson megpróbál valami új elhivatottság-eszmét ajánlani az elcsüggedt embernek azzal a vakmerő tettel, hogy filozófiája föllázad a materializmus ellen. Valóban vakmerőség ez a lázadás, hiszen a huszadik századra a szemléletmódját és érdekeit legjobban képviselő materializmus a maga szellemellenességével a sértett polgár, azaz a tömegember, a nyárspolgár ideológiájává vált, amelyet korszerű, tudományosan megalapozott világképnek tekint. A sértettség abból fakad, hogy végleg bebizonyosodik: a nyárspolgár nem egyenértékű a szellem emberével, az alkotóval, csak szürke közember, aki nem válhat a maga erejéből gondolkodóvá, mert életének közege, a civilizáció nem pótolhatja a kultúrát.

Bergson részben visszaállítja az ember istenképűségét, amikor arra a végső következtetésre jut, hogy ha akarjuk, magunk írhatjuk meg szerepünk egy részét a teremtés drámájában, azaz részt vehetünk a teremtésben. Mindezt annak a meggyőződésének a jegyében teszi, hogy a filozófia fő célja meghatározni az embernek az élő világhoz való viszonyát, bizonyítani fensőbbűségét. Az istenképűségnek ez a formája polgári felfogást

tükröz, mert nem a szellemet nevezi az embert az állattól elválasztó minőségi ugrás okának, hanem az úgynevezett életlendületet mint misztikus teremtményt. A polgár számára ezáltal lehetőség nyílik lerázni a pozitivizmus nyomasztó szellemtelenségét. A Spencer-féle technokrata látásmódot – amely betetőzése az industrializmust megalapozó filozófiának, s amelynek kialakulását leginkább a Nyugat-Európát és Észak-Amerikát hatalmába kerítő “gépmánia” segítette – saját fegyverével igyekszik legyőzni, vagyis a materialista evolúcióelmélet által abszolútnak és egyedül üdvözítőnek elfogadott ok-okozati összefüggésekkel, azok újszerű értelmezésével. Átértelmezéssel és nem tagadással, mert érzi, hogy oktalanság kérdésessé tenni a tudomány által bizonyított, tényekkel alátámasztott állításokat. Arra sem hajlandó, hogy kompromisszumot kössön a technokratákkal. Tanult a 19. századi konkordisták (a teológiai fizikalizmus követői) példáján, akik erejükön felül igyekeztek ötvözni a darwini tanokat a bibliai *Teremtéskönyvével*, azt hangoztatva, hogy azok a maguk sajátos nyelvén ugyanarról beszélnek.

A hideg és a meleg közül a konkordisták a langyost választották, s emiatt az egyház sem támogatta törekvéseiket, sőt a “haladás hívei” is csupán lenézést tanúsítottak irántuk. A francia filozófus úgy kerüli el ezt a csapdát, hogy nem átmeneti, áthidaló, kompromisszumokra épülő, hanem egyedi, radikális megoldást javasol: tudományos köntösbe öltöztetve igyekszik a polgári köztudatba bevinni a transzcendentálisban gyökerező szellemet. Úgy tűnhet, hogy ez ugyanolyan hamis kompromisszum, mint a konkordistáké, valójában azonban arról van szó, hogy ki akart tartani humanista elvei mellett, és erre nem látott más lehetőséget. Föl szerette volna szabadítani a polgárt, lehetőséget akart biztosítani számára, hogy fölfoghassa a kultúra jelentőségét, az ész helyett végre a belső hangra, a lelkiismeretre és a hagyomány által kínált megoldási formákra hagyatkozzon, de ezt csak úgy tehette meg, ha leereszkedik közéjük, és az ő nyelvükön szól hozzájuk. A konkordisták nem kényszerültek erre, hiszen a hagyományelvű egyház állásai az ő idejükben még sokkal erősebbek voltak, mint Bergson korában. Ezzel közvetve elismerte, hogy a polgár a maga erejéből nem lesz képes felülemelkedni önmagán és előítéletein, az alkotókkal szembeni fenntartásain, az alkotáshoz való viszonyának kétértelműségén, és ezért segítségre szorul. Elképzelésének az élan vital (életlendület) nevet adja. Benne ötvözi a fejlődélméletet a küldetéshittel. Kiemeli, hogy az ember, a homo sapiens folyamatos fejlődés eredménye, de azt is közli, hogy sikere ésszel felfoghatatlan, ezért úgymond tudományosan nem vizsgálható erőnek köszönhető.

Kiindulópontjában megállapítja: a régebbi filozófia és a tudomány legnagyobb hibája, hogy az életnek és az anyagnak csupán pillanatnyi állapotára vonatkozóan tud leírásokat adni, megfigyeléseket végezni, azt követően pedig következtetéseket levonni. A tudomány a valóságot, a folyamatot darabokban, önkényesen kimetszett szelvényekként, Bergson szavaival élve amolyan mozgófényképes módszerrel érzékeli. Így a lényeg sikkad el, hiszen egy folyamatot nem lehet pillanatainak vizsgálatával leírni, az ilyen eljárás nem adhat hiteles eredményt, csupán részeredményeket. Két vizsgált pont között mindig anélkül történik valami, hogy róla tudomásunk lenne. Ezt kellene kiküszöbölni, s ennek egyetlen módja, hogy tudatosítjuk magunkban a *tartam* kérdését. Az igazi filozófia feladata Bergson szerint a tartam vizsgálata volna. A folyamatot folyamatként, egységként érzékelni és érzékeltetni, nem elveszni a pillanatban. Legalább a filozófia oldja meg azt, amire a tudomány képtelen. A tudomány pillanatszerűen vizsgál, nem képes a pillanaton felülemelkedni, felülről, kívülről vizsgálni a jelenségeket. Ehhez filozófusnak kell lenni,

mert ő kapcsolatban áll a transzcendenssel, képes a jelenségeken túllépni, és meghaladni a tudomány korlátait.

Honnan ez a magabiztosság, ez a meggyőződés a materializmus tehetetlenségét illetően? Fölismeri, hogy a tudomány a dolgokat csak statikusan elemezi, vagyis a tartam helyett annak két végpontját érzékeli. Ha folyamatról van szó, tehetetlen. Amikor arra az alapkérdésre keresi a választ, mi az élet, és mi a célja, nem adhat feleletet, mert a "darabolásból" kifolyólag képtelen erre. Egyrészt képtelen a folyamatot érzékelni. Azt pedig senki nem vonja kétségbe, hogy az evolúció, a fejlődés, az élet folyamat, s nem minőségi állapotok stabil, hierarchikus építménye. Másrészt a tudomány anyaghoz kötött, míg az élet az anyagnál több, hordoz magában valamit, ami legalábbis a lehetőségeiben korlátozott tudomány szemszögéből megismerhetetlen, és amit nevezhetünk szellemnek, transzcendentális eszenciának, ami a holtból életet varázsol. Ez az Ószövetség Istene, aki mindenütt ott van, ahogy a fazekas ujjlenyomata is ott marad az edény képlékeny falán. Ez elidegeníthetetlen része minden élőknek.

A tudomány az anyagot vizsgálja, s az élet is csak személytelenül, szellemtelenül képes szemlélni. A tudósok ebből azt a következtetést vonták le, hogy az élet úgy lesz tudományosan tanulmányozható, ha előzetesen a szervezett, élő testet géppel azonosítják. A sejtek lesznek a gép alkatrészei, a szervezet pedig az alkatrészek együttese. Ez a tudomány, a polgár álláspontja. A filozófiáé egészen más. Bergson meggyőződése, hogy az élet géppel azonosítani alapvető hiba. Elveti a pozitivisták és a technokraták sugallta gépszerűség-elméletet. Megállapítja, hogy "a szerves teremtes folyamatában az elemzés egyre több és több fiziko-kémiai tüneményt (törvényszerűséget) fog fölfedezni. Ebbe kapaszkodnak a kémikusok és a fizikusok. De ebből nem következik, hogy az élet kulcsát majd a fizika meg a kémia adja meg nekünk. A fiziko-kémia csak a holthoz s nem az élőhöz fér hozzá."

Hasonló következtetést fejt ki Szent-Györgyi Albert egyik interjújában, amikor arról nyilatkozik, hogy az élet tanulmányozva a szervek és szövetek szintjéről a sejtek és alkotóik szintjére, majd az atomok és elektronok világába ereszkedett le, közben maga az élet egy ponton kiszaladt az ujjai közül. Ha igaz lenne a spenceri hasonlat, hogy az élőlény gép, akkor egy gőzgép vagy benzinmotor dugattyúinak mozgásához hasonlóan, annak is előre meghatározhatóak lennének a mozgásai, cselekedetei. Erre törekszik a modern pszichológia, amikor a cselekedet meghatározó oka után kutat. Ebből az következne, hogy az élet előre megjósolható. Azt azonban mindenki tudja, hogy ez abszurdum. Nem tudjuk, legjobb esetben csak sejtjük, mi történik a következő percben, de kérdés, mit hoz a következő óra. Az ész kapitulálni kénytelen. A próféták sem az észre támaszkodtak, amikor jövendöltek, hanem a transzcendenssel való személyes kapcsolatból merítettek. A reflexek szintjén mégis föllelhető a rendszerelvűség, vethetnék ellene a materialisták. Bergson viszont sosem tagadta, hogy az élők köze van az élettelenhez, sőt azt még a Biblia sem tette. Lásd: Isten életet lehelt az anyagba. Köze van a gépszerűhöz az életnek, a reflex a élőlény gépszerű részének a környezet kihívására adott válasza. Ennek valóban nem sok köze van a transzcendenshez vagy az élan vitalhoz.

Bergsonnál a tartam egy másik értelemben is szerepel, mégpedig az idővel kapcsolatban. Első jelentésében a tartam folyamat, mozgás, változás két vizsgált pillanatnyi állapot között. "Az idő tartamos" – állítja. Ezen azt érti, hogy az élőlény múltja mindenestül belenyúlik a jelenbe, vagyis ahol valami él, – "ott abba beírja magát az idő, mint egy rovás". Jelen esetben azonban a múlt nemcsak a megelőző pillanat emléke, lenyomata, hanem az élet kezdete óta tart, s rakódik rá az egyénre, amit az magában hordoz haláláig. Ez az idő

nem az az idő, amely mechanisztikus szerkezetekkel mérhető. Ez belső idő. Hozzá kell azonban tennünk, hogy nem a mostanában gyakran emlegetett biológiai óráról van szó, amelynek működésével akkor szembesülünk, ha például a tengerentúlra repülünk, hanem egyenesen az élet idejéről mint tartamról, amely az élet kezdetétől fogva tart. Lehet talán úgy is fogalmazni, hogy "evolúciós vagy faji emlék", amit Carl Sagan *Az élet sárkányai* című könyvében említ. Ennek az emléknek szokták a számlájára írni azt a szinte megmagyarázhatatlan félelmet, amit az emberek nagy része érez, ha hüllőt, pókot, esetleg rácsálót lát. Állításának eszmetörténeti jelentősége is lehet, hiszen ha belegondolunk, ez nem más, mint az öröklődő eredendő bűn fogalmának újraélesztése.

Bergson filozófiájának másik posztulátuma, hogy az idő szüntelen teremtés. Ez az a tétel, amely kizárja a tudományt az élő vizsgálatából. Az idő az a dolog, amely minden pillanatban valami újat hoz. Maga az élőlény is változik egyik pillanatról a másikra, hiszen egy-egy sejt arrébb mozdul, egy-egy ingerület átadódik az egyik idegsejtről a másikra. Vagyis az élő folyamatosan él. Összefoglalva az elmondottakat: az idő teremt. Bár valószínűleg Bergson sem tudott róla, lényegében átvette a hinduizmus egyik alaptételét, amely kimondja, hogy az időnek – kala – mindenre: előre, élettelenre egyaránt hatása van, megváltoztatja őket. A pillanat nem pusztul el, a következőbe olvad, s összességük valami előre nem láthatót, megjósolhatatlant teremt. Ez egyben azt is jelenti, hogy az idő haladtában visszamenőlegesen a múltat tartammá alakítja, előre felé pedig újat alkot. A transzcendentális szempontjából viszont az időnek nincs szerepe, mert a belőle leszűrődő vagy benne testet öltő igazság örök, az időben haladva sosem képezi vita tárgyát. Ez azonban nem témája a *Teremtő fejlődésnek*, mert Bergson, aki a polgárt igyekszik meggyőzni, pragmatista.

Bergson összességében nem ítéli el a hagyományos filozófiát és tudományt, csak rámutat működésének fogyatékoságaira, bebizonyítja, hogy tévedése, a valóság mozgófényképes földarabolása törvényszerű. Az ok egyszerű és nyilvánvaló: az ember mindent az ész segítségével derít fel, annak tükrében vizsgál. Az ész azonban, mint a test, erősen anyaghoz kötött, az anyag eredménye, az idegek és az agy működése. Ennek okán gépszerű logikát alkalmaz, amely igyekszik a dolgokat kimerevíteni, száműzni a folyamatosságot, vagyis darabol. A valóságot képtelen az ész folyamatként érzékelni.

Bergson szerint a jó filozófia az lenne, amely el tudna vonatkoztatni ettől. Mi lenne a módja? Nem egyedül a logika, vagyis az ész erejét kellene elismernünk, hanem az intuíciónak is, s az őt megillető helyre emelnünk. Ha az ész és az intuíció együtt állnának csatasorba a megismerés érdekében, akkor végre igazán elfogadható módszer születhetne az élet kutatására. A racionalitás az egyik megismerésfajta, s előnye, hogy előre láttatja a jövőt, már amennyire képes a valóságot pillanatként, az élt gépszerűként kezelni. Bizonyos mértékben az események uraivá tesz bennünket. Szimbolizálja és emberivé alakítja, mintsem kifejezi a valóságot, vagyis nem az igazi valóságot mutatja be, csak letükrözését. A francia filozófus szerint a másik megismerésfajta, ha lehet így fogalmazni, gyakorlatilag haszontalan, nem terjeszti ki uralmunkat a természetre, sőt visszasan érinti értelmünk bizonyos természetes igényeit, (gondolok például az ész felbontás iránti hajlamára), de ha érvényre jutna, az igazi valóságot ölelné fel teljes egészében. Ez az intuíció. A konklúzió tehát az, hogy "mivel az ész nem tartamban okoskodik, az élet csak egy magasabb rendű képességgel, az intuícióval ismerhető meg".

A bergsoni eszme pozitív visszhangra lelt a művészek körében. Miért is ne támogatták volna, hiszen elméleti alapot adott annak, amit az impresszionisták és a

szimbolisták vagy általában az alkotás iránt elkötelezett emberek mindig is sejtettek: az igazságot nemcsak spekulatív, módszeres gondolkodás útján lehet megközelíteni, hanem a közvetlen szemlélet, a villámszerűen megvilágosító átélés útján is (intuício = ihlet), sőt, másként nem is juthatunk túl a felszínen, az igazságot csak így lehet megközelíteni.

A bergsoni gondolatokat leginkább az impresszionisták vallották magukénak, ezért egyik képviselőjük, Ignotus segítségével határozzuk meg az intuitív filozófia és a műalkotás közti viszonyt. Ignotus a *Nyugat* kritikusa s a népnemzeti irányzat fő ellenfele volt Ignotus és az impresszionisták a lehető legkisebb mértékben ismerték el a törvényszerűségeket a művészet területén, ezzel elhatárolva azt a tudománytól. A tudomány ész, a művészet intuício, szubjektív magyarázata a világnak. Szubjektív abban az értelemben, hogy személyes kapcsolatot tételez fel a művész és a világ valamint az igazság között. A tudomány viszont csak tárgyyszerűen magyaráz, kézzelfogható eszközökkel dolgozik. A tudományban nincs helye az egyéniségnek, a személyességnek, mert benne általánosságok, axiómák, törvények vannak, amelyek megváltoztatása csak az alapok teljes felülvizsgálatával, átrendezésével lehetséges. A tudomány a formákkal foglalkozik, például egyenletek átalakításával, és így tovább. Az általa képviselt igazság egy, de nem örök, csak addig van érvényben, amíg egy újabb forma ki nem szorítja. A művészetben annyi igazság van, ahány ember. Minden igazi művész teremt, s nem csupán új formát hoz létre, hanem új tartalmat ad. Ezek az igazságok ugyanazon eredetűek, a szellemi erőfeszítés, az igazság művészi kifejezésének mint belső indítatású kényszernek az eredményei. Azért igazságok és nem igazság, mert bár az alap ugyanaz, magukon viselnek valamit teremtőjükből, és ez egyénivé, összetéveszthetetlenné teszi az alkotásokat. Minden alkotás annyiban egyéni, amennyiben kapcsolata van a személyes igazsággal, amit meg szeretne jeleníteni. Ehhez teljes ember kell, aki rendeltetésének érzi az igazságkeresést. Ember, aki érez, intuíciónak vannak, vágyja, szomjazza az igazságot. A tudomány nélkülözi ezeket a tulajdonságokat, ott az immanencia körébe sorolható kíváncsiság a mérvadó. A tudomány végeredményben mindig embertelen, és gépies marad.

Bergson így ír erről 1907-ben megjelent *L' évolution créatrice (Teremtő fejlődés)* című könyvében: "A művészet folytatja a természetet, s az élet teremtés. Amennyiben matematikusok vagyunk, elutasítjuk az előreláthatatlant. Viszont elfogadhatnók minden bizonnyal, amennyiben művészek vagyunk, mert a művészet a teremtésből él, és a természet spontaneitásba vetett lappangó hitet rejteget." Tehát a művészet a legjelentősebb erő, amely támogatja Bergsont a tudományos determinizmus elleni harcában. Az impresszionisták szemben állnak mindenféle tudományos objektivizmussal. Igaz, Ignotus 1930-as beszédében elismeri, hogy a képzőművészetben lehet még valamelyest törvényszerűségként ható determináló tényező az anyag", de nyomban hozzáteszi, "ám a költészetre még ezt is csak módjával lehet alkalmazni, mert a költő még anyagát, a nyelvet is használata közben maga teremti." Az intuício és a teremtő fejlődés tana felbátorította az írókat és általában a művészeket, hogy ötleteiknek teljes szabadságot adjanak, egyéni útjaikat járják, s ahogy Szerb Antal *A világirodalom történetében* egy helyet megfogalmazta: "bízsanak benne, hogy az élan vital őket választotta ki a teremtés valami új csodájának létrehozására".

Az életlendület egyike a filozófia válaszainak az élet fejlődésére, a hogyanra s részben a miértre. Szembeszáll a gépszerűség tanával, ám a mechanisztikus fejlődésmélelet mellett létezett egy másik irányzat is, melynek néhány elemével Bergson is egyetértett. Ez a célszerűség, másként a finalizmus tana volt, amelyet a neolamarckianusok vallottak magukénak a tudományos világban, a filozófusok közül pedig Leibniz hirdetett meg.

Lamarck és a neolamarckisták azt mondták, hogy az élőlény azon szervei fejlődnek, amelyeket használ, tehát a célszerűek. Azok a szervek, (s végső soron élőlények maradnak fenn, amelyek valamilyen célt szolgálnak. Felfogásuk szerint egy olyan világban, amely fokról fokra fejlődik, a legapróbától a legnagyobbig, a legalacsonyabbtól a legmagasabbig, nem lehet semmi felesleges, káros vagy jogosulatlan: ezért élünk a "világok legjobbján". Leibniz szerint, minthogy Isten nem teremthetett tökéletes lényeket, olyanokat teremtett, amelyek fokról fokra válnak mind tökéletesebbé: nem tökéletesek, de tökéletesíthetők. Ebben a világban az isteni bölcsesség mindent előre meghatározott, és isteni hatóerő mindent harmóniába rendezett. Ez a gyökeres célszerűség tanának lényege: mindennek oka van. A ilyen újszerű predesztinációt nem fogadja el a francia filozófus. Az ő tartam- és időfelfogása a leibnizi világképet támadja, amikor arra a következtetésre jut, hogy az összhang csak a kezdeteknél volt meg. Párhuzam fedezhető fel a bibliai paradicsomi állapottal, hiszen az is a kezdet és az összhang jelképe a mai napig. A német gondolkodó azt állította, hogy a világban az összhang mértéke a fejlődéssel együtt egyre nő. A életlendület az ellenkezőjét valószínűsíti: addig létezett összhang, amíg az élő nem különült el növényre és állatra, amíg a törzsejlődés nem ágazott el. Minél távolabb jutunk ettől a ponttól az időben, annál kevesebb érződik az eredeti harmóniából. A életlendület kimondja, hogy az élet nem tekinthető kész terv megvalósulásának, hiszen ez a harmónia növekedéséhez vezetne, ezt viszont nem tapasztaljuk az életben.

A darwini-spenceri gépszerű fejlődéstudomány alkalmas arra, hogy az alkalmazkodással magyarázza a fejlődés kanyarulatait, de nem magyarázza meg a fejlődést magát. Nem tudja folyamatként kezelni. A neolamarckisták föltételezik a belső célszerűséget, azt a bizonyos belső erőfeszítést, amely kikényszeríti a külső körülmények változására adandó választ (a fejlődést) az élőből, mindez azonban kevés. Bergson mindkét elméletet elutasítja. Ő is harmonikus egésznek képzi az élővilágot, csak hogy e harmónia távolról sem oly tökéletes, mint Lamarck állítja. Sok egyenetlenséget tűr meg, mert minden faj, sőt minden egyén csak egy bizonyos lendületet visz tovább az élet egyetemes lökéséből, s igyekszik ezt a (metafizikai) energiát a maga érdekében felhasználni. Ebben áll az alkalmazkodás. Eredete óta az élet egy és ugyanazon lendületnek a folytatása. Ez az életlendület hajtja az életet a tökéletesedés felé (szellemi szinten az igazság irányába törekvés felel meg neki), üzi szüntelen, készíti elő az értelem fejlődését, s végső soron az ember megjelenését. Vajon az élan vital választ ad arra a kérdésre, hogy mi a helye az embernek az élővilágban? Bergson egy helyütt így ír: "A mi szempontunkból az élet a maga összességében mint óriási hullám jelenik meg, amely a középpontból indulva terjed (az élet kezdete), csaknem egész körvonalán megáll, és helyben való ingadozássá válik. Egyetlen ponton törte át az akadályt – ez az emberi értelem, az ész fejlődése –, a lökés egy ponton ment át szabadon. Ez az emberi forma. Az eszmélet másutt zsákutcába jutott, csupán az emberrel követte a maga útját." Miért pont az emberrel? Bergson egész gondolatmenete korának tudományos eredményeire épül, ezek azonban nagyrészt még élete folyamán érvényüket veszítik, okfejtései pusztá okoskodássá, belemagyarázássá fokozódnak le. Ezért a miért kérdését inkább nem feszegetjük. Azt azonban megjegyezzük, hogy amennyiben Bergson a választ nem az immanenciában, hanem a transzcendentális eredetben kereste volna, hírneve és népszerűsége valószínűleg tovább tart. Visszatérve az eszméletre, az lényegében az értelem első megnyilvánulása. Az eszmélés – legyen határozott vagy kódös – az a pillanat, amikor földereng vagy bevillan az éntudat. Akár egy pillanattal tart, akár egy egész életet át megmaradó jelenés, mindkettő ugyanaz az éntudat. "Az értelem az emberben

és csak az emberben válik szabaddá” – írja a *Teremtő fejlődésben*. Ez a szabadság a választás, döntéseink szabadsága, valamint felszólítás az alkotásra. Bergson felismeri az emberben a teremtettséget, legyen az művészi vagy szerszámkészítő, mindkettő az ember sajátja és szükséglete.

Végre eljutottunk oda, hogy választ kapjunk arra, miként képzelte az élan vital filozófiája az ember ismételt fölemelését, az istenképűség visszaállítását. Jövőt vázol föl, mely megismerhetetlen, de bizakodásra ad okot. Filozófiája célját maga Henri Bergson így határozza meg: “Az oly filozófia szemében, mely igyekszik az értelmet, a rációt az intuícióba visszaömlasztani, sok nehézség enyhül vagy eltűnik. De az ilyen tanítás nem csupán a spekulációt könnyíti meg. Több erőt ad cselekedni és élni is. Mert e filozófiával nem érezzük magunkat többé elszigetelve az emberiségben, s az emberiség sincs elszakadva a természetben, amelyen uralkodik... Minden élő egymásba fogódzik, s mind ugyanannak az óriási lökésnek enged. Az állat a növényre támaszkodik, az ember az állatiságon nyargal, s az egész emberiség a térben és időben futó óriási hadsereg, mely mindent magával ragadó iramban vágat mellettünk, előttünk, mögöttünk, fel tud forgatni minden ellenállást, át tud ugratni sok-sok akadályt, talán a legnagyobbat, a halált is.”

Az elképzelés hibája, hogy megfeledkezik arról a körülményről: nem a többség a mértékadó, hanem a kiválasztottak. Az emberi elme viszont könnyen félrevezethető, ha nincs megfelelő szellemi támasza. A tömegember lázad, rombol, mert érzi, hogy nem ő a kiválasztott. Lenézi, sőt gúnyolja, esetenként pedig egyenesen gyűlöli azt, aki jobb nála. A kultúra irritálja és nem vonzza. A szája íze szerinti filozófia élvezzi támogatottságát, de amint újabb divat tűnik fel a láthatáron, azonnal és minden lelkifurdalás nélkül elfordul tőle. Bergson optimizmusa túlzó, s népszerűsége a fenti okok miatt rövid életű lehetett csupán.

Ez a problémátlan optimizmus tette Bergson élan vitalját oly népszerűvé. A szabadság és a teremtés pátosza vonzotta a szellem emberét, a művészt, mert végre remény csillant fel, hogy ő is tehet valamit személy szerint az ember fölemeléséért. A hétköznapi, a világ nyüzsgésében, az immanenciában megragadó polgár is elfogadta ideig-óráig a felkínált lehetőséget: a tömeg is vágathatott a “nemes célok felé”, belefeledkezve önmagába. Felüdülést hozott a sok pátoszromboló tudományos eredmény mellett, melyek igyekeztek mindent megmagyarázni, elvéve az embertől álmait, és elpusztítva saját nagyságáról alkotott évezredek meggyőződését. Nem hiába említi Szerb Antal Bergson a századfordulóról írva Verlaine, Gide, Nietzsche, Rodin és Van Gogh nevével együtt. Mégis megérhette tulajdon hírnevének temetését. Ennek egymástól látszólag függetlenül több oka is volt. Először is filozófiai okfejtéseit az élan vital létezésének bizonyítására reáltudományos alapokra helyezte. Ez erénye és hibája is rendszerének. Erénye, mert a tudós is meríthet belőle, s hibája, mert a kultúra helyett a civilizáció nyelvén szól az emberhez. A zsidó-keresztény kultúra örök érvényű igazsága mellett a civilizáció tudományos tételei egyáltalán nem nevezhetők időtállóknak. Filozófiájának kritikáját maga az idő adta meg, az, melynek oly nagy szerepe volt elméletében. A biológia mára túllépett azokon a problémákon, amelyek a huszadik század elején még érvényesek voltak, s azok a tudományosnak tűnő alapok, melyekre Bergson kritikáját építette, a semmibe tűntek. A másik ok az lehetett, hogy a polgárság befolyásos, “művelt” rétege, melyet elkápráztattak a tudomány sziporkázó eredményei ( a röntgen, a rádió, az autógyártás, stb.), végeredményben nem tehetette magáévá azt, a beállítottságától gyökeresen különböző szemléletet, amelynek intuíciós filozófia a neve. A polgári közfelfogás szerint túlságosan messze megy, amikor föltételezi, hogy az ész csak pillanatnyi állapotait tudja felfogni a



valóságnak és az életnek, a folyamatát pedig nem. Természetesen alapjában helyes kérdéssé tenni az észbe vetett föltétlen hit jogosságát, de nem megoldás a személytelen intuíciónak tenni a személyes megvilágosodás, a transzcendentális eredetű megnyilatkozás helyébe. Az impresszionisták által is vallott szemlélet mélyén túlzott relativizmus, sőt egyesek szerint elvtelenség húzódik meg, s ez méltán hívta ki maga ellen azok támadó kedvét és elítélését, akik már a század első évtizedétől valódi rendszerelvű világnézet kialakítására törekedtek. A teremtő fejlődés azonban az általa elítélt célszerűség-tan egy változtatásával furcsán összeolvadva látens formában továbbél a ma még talán nem annyira ismert és elfogadott lovelocki Gaia-elméletben, amely a bergsonihoz hasonló optimizmust árasztva ismét megpróbálhatja egy oldalra állítani a polgárt és a művészt.

Összegzésként elmondható, hogy Bergson élan vitalja is a transzcendens tükröképe, ez is alkotás, csak az azt létrehozó, mozgásra, fejlődésre készítő igazság nem személyes, hanem személytelen. Nincs benne helye az emberi tehetségnek, a szellemnek, csupán az őserőnek. (Őserő = életlendület) Az eszmélet kitörésének oka pedig a természeti adottságok úgymond szerencsés egybeesésének tökéletes összhangja, s nem az igazság mélyben rejlő vágya. Azt a benyomást kelti, szinte csak a véletlen műve, hogy az ember lett szellemi lény s nem a tengeri csillag. Az elmélet pozitívuma ugyanakkor, hogy elismeri, nem a fiziológia adja meg az emberiség nagy kérdéseire a választ, hanem a filozófia. Az ő filozófiája viszont – bár elutasítja a gépiességet – a valódi szellemet, amely az ember istenarcúságát s egyben a teremtés képességét eredményezi, az intuícióval helyettesíti. Ez nagy lépés, de mégsem akkora, hogy eljusson a végső következtetéshez. Megáll félúton: a teremtő lendület köztes állapot a gépszerűség és a kultúrát létrehozó személyes igazság között. A személytelen transzcendentális, aminek itt élan vital a neve, nem eléghető ki az ember igényeit. A szellem hordozója igényli a személyes kapcsolatot maga és a transzcendentális között. Ennek bizonyítéka az ima, ami a kapcsolatteremtés és -tartás legősibb formája a személyes igazsággal, Istennel.

## JOHN LOCKE ÉS AZ ÖNMAGÁVAL ELLENTMONDÁSBA JUTOTT EMPIRIZMUS

A 17. században kibontakozó, ismeretelméletinek tekintett filozófiai irányzatok, azaz, a racionalizmus és az empirizmus, bizonyos szempontból átmeneti jellegűek az őket megelőző reneszánsz humanizmus emberközpontú gondolkodása, illetve a kimondottan intellektualista, az embert a személytelen észnek alávető felvilágosodás-kori filozófia között. A minden embert közvetlen szellemi tapasztalásra képesnek tartó reneszánsz humanizmust követően a humanista egyetemesség, megfelelő a kultúrtörténet új helyzeteinek és elvárásainak, más hangon szólal meg, a szellemi arisztokrata fokozódó figyelemmel és a gondoskodás igényével fordul a kultúratisztelő polgár felé. Mind a racionalizmus, mind pedig az empirizmus feltétlen érdemének tekinthető, hogy – a felvilágosodással ellentétben nem mond le a humanizmus és az egyetemesség egyidejű érvényesítését célzó törekvésről. Humanistának és arisztokratikus beállítottságúaknak nevezhetők a kor legnagyobb gondolkodói azért, mert a számukra adódó szellemi tapasztalatot képviselik és a megtapasztalt transzcendens igazság fényében alkotnak. Egyetemesnek tartanunk pedig azért kell őket, mert nem feledkeznek meg a polgár kultúrába bevonásának és üdvözlésének, a civilizáció megszentelésének, a kultúrnormák életbeli érvényesítésének feladatáról.

A 17. századi brit empirizmust a filozófiatörténet gyakran bizonyos értetlenséggel szemlélte, sokszor szinte értelmetlennek, a részletkérdésekben elveszőnek, befejezetlennek bélyegezte. John Locke az angol empirizmus legreprezentatívabb filozófusa. Kézenfekvő tehát az ő nézeteit alapul véve megközelíteni az empirizmust, mint elsősorban, de nem kizárólag ismeretelméleti irányzatot. Magáról az empirizmusról csaknem mindig a racionalizmussal összehasonlításban beszélnek, Locke filozófiáját pedig indokolt a Descartes-éval összevetni. A humanizmus és egyetemesség kettőssége a reneszánszt követően vált problematikusá az európai gondolkodás történetében. A 16-17. században gyorsan fejlődő természettudomány, a csillagászat és a matematika terén elért eredmények, új tudományos eszközök feltalálása azt bizonyítja, hogy a filozófia egyre nagyobb hangsúlyt fektet az anyagi világ megismerésére, annak emberi lehetőségeire illetve korlátaira, az embernek mint megismerő szubjektumnak a szerepére.

Mint ismeretes, racionalizmus és empirizmus kettősségét elsősorban az a priori ideák elismerésében vagy tagadásában szokás megragadni. A racionalizmus képviselői által velünk születettnek gondolt szintetikus ideák a világ természetéről mondanak valamit, maguktól nyilvánvaló elvek, mert szükségszerű kapcsolatokat állapítanak meg. Maga a metafizikai vizsgálódás is az a priori fogalmak létezésétől függ, a világ egésze pedig metafizikai spekuláció segítségével érthető meg. Az empiristák által adott definíció szerint igaz, analitikus állítások birtokába ezzel szemben észleletek, külső és belső tapasztalatok útján jutunk. Az a priori ideákat érdemes nem a racionalisták és empiristák által elképzelt módon megközelítenünk, mert bizonyításuk, illetve tagadásuk valójában az igazság megismerésére tett kísérletként értelmezhető. Bár a két irányzat vitája mindenekelőtt bizonyos ideák velünk született voltáról folyik, ténylegesen inkább arról van szó, hogy létezik valami, ami nem a szubjektum gondolkodása vagy érzéki tapasztalata révén kerül a birtokába, azaz, nem egyszerűen magához az empirikusan értett emberhez, hanem a személyes és transzcendens

léthez tartozik; tehát ebben a megközelítési módban is az igazság megtapasztalásának határozott, de fogalmilag még nem eléggé tisztázott igényét kell felismernünk. Noha a racionalizmust és empirizmust inkább szembeállítani szokták, mindkét irányzat egyetért abban, hogy az igazságot meg lehet és meg is kell ismerni, nem korlátozódnak tehát vizsgálódásaik az anyagi világ tényeinek és jelenségeinek megismerésére. A racionalizmussal kapcsolatban Halasy Nagy József megállapítja, hogy "a tények nem lehetnek döntő jelentőségűek ott, ahol igazságról van szó... Nem elégszik meg ha látja, hogy valami így van; a tudástól azt várja, hogy parancsoljon – így kell lennie." (Halasy Nagy József: A filozófia 52-54. old.) Hasonlóképpen az empirizmus képviselői is belátják: tapasztalatból (Locke esetében konkrétan érzéki észleletekből illetve a belőlük kiinduló reflexiókból) csak azt tudhatjuk meg, mi történt, mi történik és nagy valószínűséggel mi fog történni, nem pedig azt, hogy minek kell történnie. Locke számára ugyanakkor mindvégig elengedhetetlen az igazság szeretete, erre újra és újra utal az *Értekezés az emberi értelemről* különböző fejezeteiben. Megállapítható tehát, hogy mind a racionalizmust, mind az empirizmust illetően tévedés hibaként vagy fogyatékossággként felróni a tényekről és az anyagi világról szerzett, illetve szerezhető ismeretek kérdésének kizárólagos voltát. Azt kell inkább feltételeznünk, hogy a ráció és a tapasztalás eszköz vagy módszer, amely ugyanarról a világról, de legfőképpen ugyanarról az igazságról és az azt kereső emberről próbál – a maga korában érvényesen – biztos tudást nyújtani, a szükségyszerűség pedig mindkét irányzat esetében olyan valami, ami nem a tárgyakban, hanem a szellemben létezik. Ezzel egy időben mindkét filozófia hisz abban, hogy elmélete összhangban van a hittel, illetve hogy a hit és a természettudomány korabeli eredményei közti egyensúly egyedüli módját képviseli. Descartes rendszeréről érdemes megjegyezni, hogy - a 17. század legtöbb filozófusához hasonlóan - természettudósként is elismert volt, mégis a Tökéletes Lényről vagy Istenről alkotott képzetet tekintette az emberi gondolkodás legfőbb tárgyának. A kartézianus kiindulás a tudat közvetlen adataiból csak módszer, mellyel a külvilághoz és Isten létezéséhez, illetve természetének megismeréséhez kíván eljutni és ezáltal lélek-test-szellem bensőséges egységét megteremteni. A racionalizmus és az empirizmus módszerének és céljának belső ellentmondását, eklektikus jellegét ugyanakkor az teszi indokolttá, hogy mindkettő a polgár gondolkodását illetve tapasztalatát tekintetbe véve törekszik a szellemi arisztokrata szempontjának érvényesítésére, nem szabad tehát hibaként feltüntetni nagyon is termékeny következtelenségüket.

Locke szempontjából szintén fontos problémának látszik a tudás megszerzésének lehetősége és módja, és ugyanakkor a kultúra normáinak való megfelelés ezen a világon, az ember földi életében. John Dunn Locke-monográfiájában (Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992. Ford.: Pálosfalvi Tamás) a következő módon utal Locke filozófiájának lényegére: "Locke egész szellemi életét két rendkívül nehéz kérdés vizsgálatának szentelte: hogyan lehetséges, hogy az emberek bármit is tudni képesek, s hogyan kell megpróbálniuk élni?" (7. old.) A tudás megszerzésének lehetőségébe vetett hit illetve a módjának kiderítése érdekében tett erőfeszítések a polgárról gondoskodás jellemzői, a Hogyan kell megpróbálnunk élni?- kérdés ugyanakkor már a szellemmel közvetlenebb módon érintkező etika körébe tartozik; az igazság megtapasztalása a keresztény kultúrában maga után vonja azt a követelményt is, hogy a lét értelmes volta a világban, az élet összes területén mindenki számára megmutatkozzék. E kettős feladatnak megfelelően Dunn szerint Locke filozófiájának eredménye/eredményessége sem nevezhető egységesnek: "Gondolkodása a második kérdésből indult ki, vagyis abból, hogyan kell az embereknek megpróbálniuk élni. Élete végén biztos volt abban, hogy azt a kérdést, hogyan képesek az emberek a megismerésre, lényegében megválaszolta, legalábbis olyan

mértékben, amilyen mértékben a válaszdadás nem megy túl az emberi képességek határain. Abban viszont kevésbé volt biztos, hogy képes lesz megmutatni az embereknek, kizárólag az emberi lehetőségek alapján, hogyan kell életüket élni.” - majd kicsivel később hozzáfűzi: “Egy gondolkodó nagyságának nem mindig a szellemi megoldásait jellemző magabiztosság a legjobb mércéje: kudarcainak visszhangja időnként legalább annyira drámaian képes azt érzékeltetni.” /8-9. old./ Abban mindenképpen egyet kell értenünk a monográfussal, hogy Locke alaposabb megértésére volna szükség, s hogy még mindig nem vontuk le kudarcának tanulságait. Dunn találó kijelentéssel fejezi be könyvének előszavát: “Azt szeretném, ha Locke-ra mint tragikus gondolkodóra tekintenénk, aki előre érezte az emberi értelem modern koncepciójának mély ellentmondását, s ily módon meglehetősen tisztán érzekelte a mi életünk olyan tragédiáit, melyeket jómagunk még mindig csak homályosan látunk.” Az “önmagával ellentétbe jutott empirizmus”, ahogyan Kecskés Pál nevezi Locke metafizikáját, Descartes rendszeréhez hasonlóan magában hordozza önmaga tagadását. Ennek elsődleges oka Locke esetében az, hogy a teremtetett anyagi világ vizsgálatának és megismerésének módszerei nem egyeztethetők össze a lét értelmességének megtapasztalásával. Maga is elismeri, hogy nem az előbbi megismerése az ember legfőbb célja, s hogy reális ismerettel (a szó legteljesebb értelmében vett tudással) csak önmagunkról és Isten létéről rendelkezhetünk, ezen felül teljesen más, az empirizmus vizsgálati módszerének látszólag ellentmondó, az érzéki tapasztalattal nem igazán összeegyeztethető módon juthatunk a birtokába. Racionalizmusról és empirizmusról beszélve hozzá kell tennünk, hogy az ismeretszerzés érvényes módjának kidolgozása az empirista Locke-nál szellemi szempontból talán kevésbé megalapozott (még inkább a polgárra szabott), mint Descartes racionalista rendszerében, mert az érzékelés-ész-szellem hierarchiájában a nem “kézzelfogható” gondolkodás az érzéki tapasztalatnál magasabb rendű. Locke gyakorlatiasabb szempontja, mely elsősorban az erkölcsi elvek tisztaságát, illetve a kinyilatkoztatásba vetett hit elsőbbségét hangsúlyozza (mindez a Kant által körvonalazott “gyakorlati ésszel” állítható párhuzamba), mégis az arisztokratikus igény megfogalmazásának tekinthető, mert a hit és az erkölcs elveinek kimondása és továbbítása a polgár felé a szellemi arisztokrata feladata.

Az ismeretelméletre fokozott hangsúlyt fektető filozófiai irányzatok kapcsán a gondolkodás hajlik arra, hogy a tényekre vonatkozó tárgyi tudás igényét feltételezze. A tudás a szó teljes értelmében mégis az, ahogyan Locke-nál is felmerül: hogyan lehetnek képesek az emberek arra, hogy Istent és önmagukat, illetve önmaguknak mint teremtményeknek Isten teremtet világában elfoglalt helyét és szerepét megértsék, és a természet egészének, az anyagi világnak a megértése csak ezután, ennek fényében kezdődhet meg és válhat teljessé. Locke számára (pontosabban a polgár számára, akivel Locke azonosulni próbál) formálisan a természeti törvény megértésével indul az igazság tapasztalásának folyamata. A természeti törvényt a keresztény kultúrában nem kívánatos csak magából a természetből vagy kizárólagosan az emberi értelem törekvéseiből magyarázni, mégis sokan tettek ilyen kísérletet a gondolkodás történetében. Locke elhatárolja magát ettől a megközelítéstől, mélyen hívő keresztény voltából adódóan, és helyesen, Isten akaratából származtatja azt. Hozzá kell ugyanakkor tenni, hogy némileg leszűkítő értelmű elnevezése ellenére a természeti törvény több annál, mint hogy csak a teremtetett első természetet lássuk benne, hiszen Locke szerint megmutathatja a feléje igaz módon forduló embernek, hogy mit kell tennie. Locke ezáltal úgy tünteti fel a természeti törvényt, mintha a kultúra része lenne, belemosva a kultúrát a természetbe, és, akaratát ellenére, mintegy lefokozva jelentőségét. (Ettől a metafizikai spekulációt előtérbe helyező racionalizmus élesen elhatárolja magát, s így kisebb teret enged

természet és kultúra egybeomlásának. A természeti törvénnyel kapcsolatban nem szabad megfedkezni arról - a keresztény kultúrában feltétlenül elkerülendő -lehetőségről, hogy a természetet vizsgáló személy vizsgálata tárgyában önálló értelmet fedezzen fel. A természet önmagában nem mutathatja meg az embernek az igazságot, sem annak lenyomatát vagy visszatükröződését, és erről természetesen Locke esetében sincs szó. A természet maga alacsonyabb létformának tekintendő az emberi kultúrához, illetve a szellemi alkotásokhoz képest, s ha ezt szem elől tévesztenénk, arra a helytelen következtetésre jutnánk, hogy a polgár eljuthat mintegy az anyagi világ tényeiből kiindulva, fokról fokra a transzcendens létigazság megtapasztalásáig. A természetben belül ez a megközelítési mód alkalmazható (ezért volt helyénvaló Arisztotelész filozófiájában, a kultúratisztelő polgár körében így eljárni a természetfilozófiával kapcsolatban), de a kereszténység szellemében, a Szentírásnak megfelelően, értelemadó képességgel csak az ember rendelkezik a teremtet világban. Az *Értekezés az emberi értelemről*, amely Locke főművének tekinthető, részletesen kifejti, milyen módon juthat el az ember a természet ismeretéhez, és kiemelten fontosnak az érzékelést, illetve az isteni kinyilatkoztatást tartja. Az érzékelés fontosságának hangsúlyozása nem meglepő Locke empirista szemléletének tükrében; a természet tapasztalati alapon viszonylagos biztonsággal vizsgálható. A Locke-ról általánosságban kialakult kép inkább azt a tényt hagyja árnyékban, hogy szerinte az ember által birtokolható tudás legfontosabb forrása Isten és az igazság létezése, a hozzá vezető út pedig az isteni kinyilatkoztatás. Az emberi képességek és lehetőségek korlátainak felismerése, s ezzel együtt Locke kultúratiszteletet parancsoló felszólítása fogalmazódik meg abban a kijelentésben, hogy az isteni kinyilatkoztatás nyilvánvalóan olyasmi, amit az emberek nem ismerhetnek pusztán elméjük, értelmük vagy érzéki tapasztalatuk révén. "Valaminek a létéről csak akkor rendelkezünk szükségképpen ismerettel, ha a dolog ideája és léte közt szükségképpen összefüggést állapíthatunk meg." (Értekezés, IV. 11., 1.) "Ilyen fokú ismerettel csak önmagunk és Isten létéről rendelkezünk." (IV. 10., 2.) Nyilvánvaló Locke arra irányuló törekvése, hogy az isteni kinyilatkoztatást mindenki által elismerhetővé és elfogadhatóvá tegye, s ezzel egy időben feloldja a hit bizonyossága, illetve annak ésszel megalapozott volta, valamint az ember (a polgár) eltévelyedése közti, első látásra nehezen felfogható ellentmondást. Locke filozófiai rendszerének egyik legfontosabb mozzanata Isten létének bizonyítása a kinyilatkoztatásba vetett hit és az ésszel beláthatóság összeegyeztetésével. Szerinte kinyilatkoztatott igazság csak az lehet, ami ésszel is belátható, vagy az ész fölött áll. Ebből is látható tehát, hogy az empirizmus az adott esetben megtűri, sőt, korlátozott lehetőségeinek ismeretében egyenesen megköveteli az ész és az intuíció segítségét. A tapasztalás-gondolkodás-intuíció törvényei a reneszánsz idejében még harmonikus egységet alkottak az igazság megismerésében, Locke rendszerében ugyanakkor már nehezen érthető, miért fontos mégis az ész illetve az intuíció. Locke számára kétségtelen, hogy Isten létét bizonyosabban tudhatjuk, mint bármi mást a világon, hiszen az emberi tudás (azaz, a lét értelmességének, az ember üdvözülésének tudása) az örökkévalóan létező Isten adománya, és az "így kell, hogy legyen"- norma követelménye értelmében közvetlen és döntő befolyást kell gyakorolnia arra nézve is, hogyan kell az egyes embernek élnie. A szellem emberének látókörébe ugyanakkor bevonódik a polgár problémája is: miért van akkora ellentmondás az Isten által kinyilatkoztatott törvény és az ember gyakorlati tettei között, illetve miért látszik oly elkerülhetetlennek a polgár eltévelyedése? Locke egy másik, *A rajongásról* írott munkájában részletesen elemzi az ember immanenciába feledkezésének okait, veszélyeit és elkerülésének lehetséges módjait, de az *Értekezés*ben is fontos helyet foglal el az emberi szabadságról, az ember szabad akaratáról és választásáról

szóló fejezet. Bár mindenki nagy eséllyel és meglehetősen gyakran válik szenvedélyek rabjává, az ember mégis nemcsak azért felelős, amit tesz, hanem - Locke szerint - azért is, amiért az illető tettet elköveti vagy nem követi el, azaz, saját hitéért és meggyőződéséért is. Locke elképzeléseinek megfelelően és összhangban a kereszténység szellemével az emberi szabadság értelme az, hogy az embereknek hatalmukban álljon, s egyben kötelesek legyenek maguk megítélni, mi a jó. Míg az empiristák által oly sokat emlegetett érzéki tapasztalat a világ természetéről, mindenekelőtt annak elsődleges tulajdonságairól biztosít tudást, addig az erkölcsi ideák helyzete Locke metafizikájában is más megítélés alá esik. Ezen a ponton felmerül egy újabb probléma, nevezetesen az erkölcs és az empirizmus viszonyának kérdése. A keresztény kultúrában élés szempontjából az erkölcsi elvek alapvető jelentőségűek, mindenekelőtt a szellemi tapasztalásra és alkotásra csak közvetett módon képes polgár számára. Locke, mint a kultúratisztelő polgárral folyamatosan együtt érző és az ő üdvözülését is mindvégig szem előtt tartó humanista az erkölcsi ideákat egyértelműen a szellem alkotásainak tekinti, és a tudás különösen fontos részének tartja. (Az erkölcsi elvek tekintetében Locke a Szentírást, az Isten által kinyilatkoztatott rendet tartja mérvadónak, ezért nem is kíván különálló etikát létrehozni filozófiai rendszerén belül.) Az erkölcsi ideák megszerzésének módja is más, mint az anyagi világról alkotott ideáké, és természetük is eltérő: míg a világ elsődleges tulajdonságai a mozgás mechanikus törvényeinek megfelelően kerülnek tudatunkba, addig az erkölcs törvényeit elsősorban reflexiós ideák határozzák meg. Az erkölcsi ideák esetében különösen az a szembetűnő, hogy - szellemi eredetükből következően - nem lehetnek alárendelve semmilyen külső körülménynek vagy érzékelő szubjektumnak, kizárólag a "kell, hogy legyen" szellemi követelményének, hiszen a keresztény kinyilatkoztatás e világi érvényesülését segítik elő, s emiatt nem is szabad önkényesnek lenniük. A kereszténység évszázadai alatt az erkölcs hosszú ideig a polgár kultúratisztelésének biztos érvényesülését jelentette, számára - a közvetlen szellemi tapasztalás problematikus voltából adódóan - az erkölcsi ideák elfogadása tette lehetővé, hogy a kultúra egységébe bekapcsolódjon, illetve a civilizáció létrehozásában és fenntartásában a keresztény egyetemesség elveinek megfelelően vehessen részt. A humanizmusnak a felvilágosodás idején elkezdődött válságáig az erkölcs valóban magán viselte a szellem nyomát és élő kultúratisztelést tükrözött, így Locke is bízhatott abban, hogy az emberi értelem, ha úgymond jó szándékkal használják (azaz, a kultúrnormák tiszteletben tartásának céljával), akkor félreérthetetlenül megmondja, hogyan kell cselekednünk. Úgy tűnik azonban, hogy Locke sokat megsejtett abból, ami a következő évszázadokban bekövetkezett, nevezetesen, hogy az erkölcs kevésbé jó szándékkal is felhasználható, szellemi tartalmat nélkülözővé válhat, és visszaélésekre adhat lehetőséget, ha nem párosul vallásos meggyőződéssel és kultúratiszteléssel. Rendkívül modern elképzelésnek, illetve igénynek nevezhető a 17. századi gondolkodók azon törekvése, hogy az erkölcsi ideákat is az értelem által beláthatóvá kell tenni, Istenbe helyezett hitünknek és bizalmunknak, valamint magának Istennek pedig - ennek megfelelően - értelmi úton levezethetőnek kell lennie. (Locke az *Értekezésben* ezt úgy oldja meg, hogy - az ismeretszerzés egyes módozatainak leírásakor - az intuitív-demonstratív-szenzitív tudás rendszerében a tapasztalattól lényegükben független erkölcsi ideákat a demonstratív tudás részeként tünteti fel.) Valójában azonban sem az ideák, sem az erkölcs nem tekinthetők szellemi jellegűnek, még ha Locke a szellem alkotásainak nevezi is őket, s az általa oly fontosnak tartott erkölcsi ideák sem jelentenek közvetlen biztosítékot arra nézve, hogy pusztán elfogadásuk és betartásuk révén valaki szellemi alapon állhat. Locke igénye, hogy értelmi úton levezethetővé kell tenni legmagasabb rendű és legmélyebb értelmű tudásunkat is, azt a törekvést jelzi, hogy a szellemi

arisztokrata feladata érthetővé tenni, "kibontani" azt a szellemi indíttatást, melyben egy adott idea vagy erkölcsi elv fogant. Kultúrtörténeti szempontból az erkölcs fontossága abban áll, (és ezt Locke is megsejtette) hogy segíti a polgár bekapcsolását a kultúrába, az erkölcsi elvek elutasítása pedig a polgár lázadását vonja maga után. A polgárnak értenie kell az erkölcsi elveket ahhoz, hogy el tudja őket fogadni, azaz, az arisztokrata feladata az etikát az azt megalapozó szellemi közegbe helyezni (beláthatóvá tenni). Locke esetében is (mint ahogy az minden keresztény gondolkodótól elvárható) figyelemre méltó, hogy az emberről általában beszél, beleértve a tévedésre sokkal hajlamosabb polgárt is, ugyanakkor azonosul is annak érzéseivel, bizonytalanságával és kételyeivel. Dunn is kiemeli ezt a Locke-ra annyira jellemző együttérzést: "Ritkán vagyunk egészen mentesek és eléggé szabadok természetes vagy szerzett vágyaink sürgetéseitől. Akaratunkat a bántó érzések állandó sorozata irányítja, amelyeket igények vagy szerzett szokások halmoztak fel bennünk. Alighogy el van intézve az egyik cselekvés, amelybe ilyen akarat-meghatározással belefoglunk, már készen van a következő bántó érzés, hogy újabb munkába állítson bennünket." (84. old.)

A nyugtalanságot, a lélek elégedetlenségét Locke szerint a boldogság utáni vágy tartja fenn, s ez a vágy a földi életben nem szűnik meg, mert úgy véli, nem képzelhető el senkiről sem, hogy ne keresse a boldogságot, vagy valamely befejezett cselekedetével megnyugodhasson abban, hogy most már e világi életében nem kell tovább harcolnia eléréseért. A boldogság nála lényegében ugyanazt jelenti, mint Szent Ágostonnál: az isteni kinyilatkoztatás megtapasztalását és megértését, az igazság megtörténését, Isten hasonlatosságára teremtettségünk átélését. A polgárral azonosulása révén ugyanakkor Locke is mélyen átérzi, hogy az örök érvényű és transzcendens gyökerű igény mennyire nehezen és csak állandó küzdelem árán, a hitbéli bizonyosság segítségével elégíthető ki: "Ha tehát az embereknek csak ebben az életben van reménységük, ha csak ebben az életben tudnak gyönyörködni, akkor nem különös és nem is ésszerűtlen dolog, hogy boldogságukat abban lelik fel, hogy elkerüljenek mindent, ami őket itt bántja, és keressék azt, ami őket itt gyönyörködteti. ...Mert ha a síron túl nem lenne kilátás, akkor az a következtetés bizonyára helyes, amely így hangzik: Együnk és igyunk. Élvezzük azt, amiben gyönyörködhetünk, mert holnap úgyis meghalunk. ... Választhatnak az emberek más-más dolgokat és mégis mindnyájan helyesen választanak, ha szegény rovaroknak tekintjük őket, és látjuk, hogy közülük némelyek méhek, s a virágokban és azok mézében gyönyörködnek, mások bogárcák, és egy rövid évszakon át egyéb táplálékot élveznek, azután megszűnnek és nincsenek többé." (Értekezés, I/263. old)

Az isteni kinyilatkoztatás kiemeli az embert abból a helyzetből, mely az immanenciába merüléssel fenyeget, ezért Locke nagyon fontosnak tartja (a tudás leglényegibb részének) Isten létének bizonyítását, sőt, az egyedüli biztos tudásként beszél róla. A 17. századi, gyakran természettudományos indíttatású bizonyítási módszereket felhasználó ismeretelméleti filozófiákban Isten létének az emberi értelem által beláthatóvá tétele gyakorlatilag a legnagyobb probléma a gondolkodó számára. A feladat nehézsége és a megoldás eklektikus jellege abból származik, hogy a metafizika ismeretelméleti módszerrel próbál megközelíteni valamit, ami ilyen úton nem vezethető le. A filozófia végső tárgyának valóban Istennek, az igazságnak kell lennie, mégsem ez az, ami bizonyításra szorul. Hiszen az igazság az egyetlen tényleges léttel rendelkező létező, s ha ezt vesszük kiindulási alapnak, akkor az ismeretelmélet különböző módszerei nem mondanak ellent Istenről való tudásunknak. Ennek megfelelően a tudás módozatai is szerves egységet alkothatnak, bár a 17. századi metafizikában ez kevésbé tudatosul.

Descartes Isten létének "bizonyításakor" abból indul ki, hogy premisszái végső soron filozófiai-metafizikai természetűek, és ő maga is megpróbálja mindenre kiterjedő és mindent átfogó tudományának elveit az Isten természetére irányuló reflexióból levezetni, hiszen minden tudomány egy a fizikával, a fizika pedig a filozófiával (a Tudás Fájának gyökerét a metafizikával azonosítja). Az Én (olyan szubsztancia, akinek lényegi attribútuma a gondolkodás) gondolkodásának legfontosabb tárgya illetve tartalma a Tökéletes Lény, azaz Isten. (Descartes leszűkített, az Istent tekintve nem vevő szubsztancia-fogalma az emberközpontú metafizika irányába mutat, ugyanakkor annak a veszélyét hordozza magában, hogy nem hangsúlyozza kellő mértékben az ember Isten képére teremtettségét, létre nyitottságát és értelemtapasztaló képességét.).

A gondolkodás vagy tapasztalat tárgyát illetően nincs ez másképp Locke filozófiájában sem: Isten létének – és ezáltal önmagunk létének – bizonyossága tekinthető az *Értekezés* legfőbb elemének. Isten létének bizonyítása Descartes illetve Locke rendszerében figyelemre méltó hasonlóságot mutat. Descartes szerint Istennek léteznie kell, mert róla mint Tökéletes Lényről képzetünk van, s ő végtelen jóságából eredően nem tévesztheti meg az embert, amikor az – Istennek köszönhető emlékezete és az emlékezet segítségével megvalósuló dedukció útján – a külső tárgyak létezésére is következtet. Locke filozófiája értelmében is elképzelhetetlen lenne, és beláthatatlan következményekhez vezetne, ha Isten nem létezne, akkor ugyanis mindenkit a pillanatnyi érdekek és e világi örömsök irányításának, a földi élet öncélúvá válna az ember számára; csakis Isten létéből levezetve lehet képzetünk önnön létezésünkről és a fizikai világ létezéséről. Mind Descartes, mind pedig Locke filozófiája az ember (mint teremtmény) létbe ágyazottságára inkább Isten létéből következtet, mintsem az embernek Isten hasonlatosságára teremtettségéből, s ezáltal a kíváncsinosnál kisebb hangsúlyt fektet arra, ami által az ember a természetből, a teremtett anyagi világból kiemelkedik. Ez a megközelítés (a reneszánsz felfogáshoz hasonlóan) arisztokratikusnak és emberközpontúnak nevezhető, de a 17. századi filozófiára már rányomja bélyegét az az igény, hogy a szellemi arisztokrata a polgárral azonosulva szólaljon meg. Ezzel indokolható a Locke filozófiájára is annyira jellemző megközelítés, mely szerint az emberről általában kevésbé mondható el, hogy nemcsak teremtmény, de alkotó is, és ennek megfelelően nemcsak a természetbe ágyazott lény, de istenarcú és értelemtapasztaló képességgel is rendelkezik. Ez utóbbit természetesen Locke nem tagadja, csak kevésbé határozottan állítja, mint az ember hajlamát arra, hogy túlságosan a természetbe feledkezzen, eltévelyedjen, és szem elől tévesse az igazságot. Jól észrevehető ez az óvatosság, amikor az *Értekezés*ben az emberi tudás egyes változatairól beszél: Isten és a létigazság intuitív tudását érezhetően a legfontosabbnak tartja, mégis sokkal részletesebben és lényegesen nagyobb magabiztossággal írja le, hogyan támaszkodhatunk demonstratív, illetve szenzitív tudásunkra. Isten létének és önmagunk létezésének bizonyossága elsősorban intuitív tudásunk része, mely nem kevésbé biztos és megalapozott, mint a tudás másik két fajtája, mégis sokkal nehezebb értelmünkkel belátnunk azt, mint az érzékeken keresztül- illetve a demonstratív tudást. Az akarattunktól független egyszerű ideák segítségével az anyagi világ megértése biztosított, a mozgás 17. században érvényes törvényei és az okozati mechanizmusok révén az érzéki tapasztalás látszólag tökéletesen megmagyarázható, a demonstratív tudás pedig (melyet az érzéki tudáshoz hasonlóan kiegészít az emlékezet) viszonylag megbízhatóan teszi lehetővé, hogy az ideák egymásnak megfelelése vagy meg nem felelése felől bizonyosak lehessünk. Locke úgy gondolta, hogy a természet érzékelésével szerzett ideák megfelelnek a természet valódi létezési állapotának, pontosabban, pillanatnyi létezési állapotának, s ehhez a tudáshoz módszeres



kutatás révén – korlátainak tiszteletben tartása esetén – hozzá is juthat az ember. Másrészt abban is biztos volt, hogy a természet, az anyagi világ is teremtettségénél fogva transzcendens eredetű, de úgy tűnik, ezt nem tudta mindenki által beláthatóvá tenni. Dunn tanulmánya szerint Locke igazi érdeme abban ragadható meg, hogy felismeri az ember természetes tudásának korlátait: “Az emberek csupán annyit tehetnek, hogy gondosan és pontosan egybegyűjtik saját egyszerű ideáikat, s ugyancsak figyelmesen és szabatosan alkalmazzák az ezekre vonatkozó verbális jeleket. Az emberek (eltekinthetve az érzékelésből és az eszmélődésből eredő egyszerű ideáktól) csak azt tudhatják a természetről, hogy ők maguk pontosan hogy fogják fel azt. Nem ismerhetik általánosságban azt, amiről gondolkodnak vagy beszélnek, s egyetlen adott pillanatot kivéve nem tudhatják, hogy milyen az valójában.” (100. old.) Locke ugyanakkor nem tekinti valódi tudásnak ezen ismeretek összességét, még ha tiszteletben is tartja módszereit és eredményeit, és távol állt attól, hogy róla bárkit lebeszéljen. Azt kell mondanunk, Locke-nak abban igaza van, hogy az ember *természetes tudása* behatárolt, és helyesen jár el, amikor korlátait megpróbálja beláttatni. Az emberi *értelem* ugyanakkor nem rendelkezik korlátokkal, szabadon képes a transzcendens igazság befogadására, és a polgári nézőponttól elszakadó, azon felülemelkedő arisztokratának ezt meg is kell fogalmaznia. Míg természetes tudásunk tárgya valóban az empirikus módszerekkel (is) megismerhető világ, addig értelmünk legfőbb feladata a létigazság befogadása, megtapasztalása. Ennek fényében világossá válik, mi az empirizmus belső ellentmondása, és az miért csak látszólagos. Módszerével, az érzéki tapasztalás útján szerzett ismeretek, tények és ideák valóságos volta megkérdőjelezhető, míg az érzéki tapasztalatoktól független (intuitív- illetve kinyilatkoztatás általi), biztos tudásunk józan ésszel nem megalapozható, azt értelmünk számára teljességgel megvilágítani nem sikerül. Az ellentmondást, amelyet Locke tragikusnak lát, feloldani csak úgy lehet, ha észrevevesszük, hogy Locke-ot (mint humanista igénnyel áthatott gondolkodót) sem elsősorban az anyagi világ megismerésének módjáról és lehetőségeiről kifejtett részletes elemzése tette jelentős filozófussá, hanem a tapasztalati megismerésre képes polgárért érzett felelőssége, amely ismeretelméleti rendszerének hátterében áll.

Locke helyesen ítélte meg a természetre, az embert körülvevő világra irányuló kutatások és vizsgálódások helyét a lét egészében, mert a civilizáció részének tekintette azokat, és nem vont le belőlük a civilizáció, illetve a természettudományok körén túlmutató, a lét egészének megértését elősegítő tanulságokat. Ugyanakkor azt kell mondani, hogy nem is látta be ez utóbbinak a lehetőségét, a rá vonatkozó elveket nem tette világossá, és így az eklekticizmus látszatát nem hártotta el. Az erkölcsi ideák helyzete viszont Dunn szerint is egészen más Locke *Értekezésében*: Ezek esetében nincs szakadék az emberi gondolkodás tárgya és a valóságos helyzet között. Hogy mennyire csak az anyagi világ tapasztalati megismerhetőségéről volt eddig szó, azt jól példázzák Locke erkölcsi kérdésekről kifejtett megoldásai. Ezeket illetően a polgárnak könnyű megzavarodnia, hiszen nincs az érzékek által szolgáltatott kézzelfogható külső mérce, melyhez igazodnia kell, s mellyel ideáit összemérheti. Viszont az erkölcsi ideák, melyeket az emberek vizsgálnak, maguk jelentik azt a valóságot, melyről gondolkodni próbálnak. Mivel ebben az értelemben nincs szakadék a között a két dolog között, amit Locke nominális lényeknek illetve valódi lényeknek nevez, az erkölcsi ideákat világosan meg lehet érteni, a természetre vonatkozó ideákat viszont nem. Locke-ról azt tartják, hogy a természet megértésére tett kísérleteit ő maga eredményesnek és sikeresnek tartotta élete végéig, a Dunn tanulmányának elején felvetett másik kérdés (Hogyan kell élnünk?) viszont lényegében megválaszolatlan maradt. Az *Értekezést* figyelmesen olvasva azonban mást látunk, mert az erkölcs bizonyosságával szemben (az erkölcsi elvek

mindenképpen többet mondanak arról, hogyan kell élnünk) éppen a természet vizsgálata során, az érzéki tapasztalatok, illetve a velük összefüggő reflexiók segítségével szerzett ideák tűnnek viszonylagosnak, és Locke szerint meg sem érdemlik a tudás nevet a szó teljes és igazi értelmében. Helyesebb tehát a kételyeket félretenni és csak az *Értekezést* alapul véve megállapítani, hogy mind az anyagi világ megismerésének módszereit, mind az erkölcsi ideákat, mind pedig önmagunk és Isten létének bizonyítását illetően Locke érvényes választ talált a maga által felvetett kérdésekre. A 17. századi Angliában ugyanis a kultúratizsletet még biztosítékot jelentett arra nézve, hogy a polgár a tapasztalatot valóban a világ megértésében, a civilizáció építésében alkalmazza, s ez ne mondjon ellent Isten létébe, illetve a kinyilatkoztatásba, a megváltásba, az emberi lét értelmes voltába vetett hitének.

Locke állítólagos kudarcát más szemszögből érdemes megvizsgálni. Ahogy Descartes metafizikájában sem választhatjuk el egymástól létezés és gondolkodás problémáját, Locke ismeretelmélete is elsősorban a lét megértését célozza. A két kérdés (Hogyan tudhatunk meg bármit is a világról? illetve Hogyan élünk?) közvetett módon a háttérükben álló szellemi tapasztalatra kérdez rá, a kérdést a szellemi arisztokrata teszi fel, aki azonban a kultúratizslető polgár helyett és nevében kérdez, vele igyekszik azonosulni, hiszen mind az anyagi világ megismerésének lehetőségét, mind pedig az életben az embert eligazító erkölcsi ideákat az ő számára kell megvilágítani. A Locke filozófiájával kapcsolatban gyakran felmerülő értetlenség csak akkor tűnik természetesnek és igazolhatónak, ha elfeledkezünk arról, hogy Locke még bízott a polgár és a szellemi arisztokrata szerepkörének kiegyenlítésében, az ember józan ítélőképességében és jó szándékában (azaz kultúratizsletében). A 17. századi Angliában az arisztokrata szellemi tekintélye elég szilárd alapokon nyugodott ahhoz, hogy a kultúra normái elevenen áthassák az élet egészét, és az egyértelmű keretet biztosított azok érvényesüléséhez. Ezért Locke magáról a szellemről viszonylag keveset beszélt, hiszen az magától értetődő volt a kultúrában élő ember számára. A descartes-i racionalizmus tanainak elévülésével a 17. század végének Angliája volt az a sziget, amely a humanizmusnak a felvilágosodással beköszöntő válságáig őrizte a kultúra tiszteletét, sőt egész Európa számára biztos mércét jelentett. Az angol empirizmus (és itt természetesen nemcsak Locke-ról van szó) nagyon gyorsan népszerűvé vált a kontinensen is; Locke *Értekezése* még a szerző életében erős befolyást gyakorolt az európai kultúrára, és éppen Franciaországban részesült kedvező fogadtatásban. Szokás Locke-kal kapcsolatban azt állítani, hogy népszerűsége, általános elfogadottsága a kultúra és a politika körülményeinek szerencsés egybeesésével indokolható (például azzal a ténnyel, hogy az általa hirdetett politikai nézetek egybeestek a korabeli angol politikai hatalom véleményével és érdekeivel). Ez az álláspont figyelmen kívül hagyja az angol filozófus életművének jelentőségét, mintegy lefokozza azt. Helyénvalóbb lenne tudatosítani, hogy Locke volt az, aki a kultúrtörténet áramába a legmegfelelőbb módon kapcsolódott be, hihetetlen érzékkel meglátva a kor szellemi szükségleteit. Szellemi pozíciójából következően, a vallási türelemről írott levelében, az akkor sok vitát kavarázó vallási-dogmatikai kérdésekre is kiegyenlítő választ talált, melyek a vallási meggyőződés illetve a rend és alkalmazkodás kapcsán merültek fel a 17. században.

Locke-ról elmondható, hogy általában nem jelentett számára problémát a tartalom és formai megjelenése közti ellentmondás feloldása. Későbbi értelmezői közül sokan nincsenek birtokában ennek a látásmódnak, s ez oda vezet, hogy Locke szellemi pozíciójának összetartó erejét nem értve vagy filozófiájának egészét egyoldalúan szemlélve terméketlen problémákba tévednek. A liberalizmus ma uralkodó, sokszor a szabadság felé hajló felfogására gondolva meglepő Locke metafizikáját és általában az empirizmust filozófiai liberalizmusnak

nevezni jóllehet Locke bizonyos értelemben tényleg a liberalizmust képviselte, az egyén lehetőségeit és szabad választását hangsúlyozta, mert az ilyen értelmezés könnyen az anyagi világ befolyását, részleteit túlhangsúlyozó, az ember önállóságát és jelentőségét lefokozó pozitivistá irányzatokkal, vagy akár az igazság létét is kétségbe vonó analitikus filozófiával rokonítja Locke filozófiáját. Az egyoldalú értelmezés másik lehetséges módja hívta életre a romantikus-mágikus tudományfelfogást, mely olyan mértékben nem tud eljutni ahhoz, hogy a lét egészét, megtapasztalásának emberi képességét az értelem által beláthatóvá tegye, hogy le is mond róla. Az ilyen felfogás mégis híján a léttapasztalás szellemi igényének. A 17. század végén, illetve a 18. század elején az empirizmus még eleven volt a maga körén belül. Már elég gazdag ahhoz, hogy átfogó magyarázat lehessen, s ugyanakkor még elég egységes annak elkerüléséhez, hogy bármilyen irányban egyoldalú értelmezést kapjon. Ha azonban kiragadjuk Locke metafizikáját ebből a szellemi-kulturális közegből, és úgy mond kihúzzuk alóla a talajt, akkor a benne rejtőző veszélyek valósággá válnak; amint azt a felvilágosodás is példázza. John Dunn azzal ajánlja könyvét az olvasónak, hogy "mindannyian az ő (t.i. Locke) kudarcának gyermekei vagyunk", és felhívja a figyelmet arra, mennyire nem indokolt a felvilágosodást az ő örökségének tekintenünk. Ha mindenképpen ragaszkodunk a kudarc tényéhez, célszerűbb úgy fogalmaznunk, hogy mi magunk vallottunk eddig kudarcot Locke értelmezésében. Metafizikája a lét értelmességéről, a léttapasztalás lehetséges voltáról tett tanúbizonyságot, s nem az ő hibája, hogy az azóta eltelt csaknem évszázad alatt az igazsághoz való emberi viszonyulás egyre szellemtelenebb kiindulási pontot választott. A felvilágosodás csak annyiban tekinthető Locke örökségének, amennyiben egyoldalú szemléletével félreértette és félremagyarázta Locke rendszerét. Ha pedig Locke maga esetleg kudarcként élte meg saját következtetéseit, az nem szó szerint értendő, benne a kultúráért, a polgárért vállalt felelősség nyilvánult meg.

## IGAZSÁG ÉS TERMÉSZET VISZONYA ROUSSEAU, ILLETVE IGAZSÁG ÉS GONDOLKODÁS VISZONYA VOLTAIRE FILOZÓFIÁJÁBAN

Rousseau, mint a *Vallomásokban* írja, – “egyfelől lángoló vérmérséklet, heves és féktelen szenvedélyek, másfelől lassan születő, kusza gondolatok, amelyek mindig utólag jelentkeznek...Villámnál sebesebben betölti lelkemet az érzelem, de nemhogy megvilágítana, inkább megéget, megvakít. Mindent érzek semmit sem látok.” – hatalmas ráérzőképességgel rendelkezett, így világosan látta, hogy a felvilágosodás szellemtelen légköre ártalmas – az időközben egyre önállósodó – polgárságra nézve. Ugyanakkor nem számolt azzal, hogy az arisztokratikus értékek lefokozódása, illetve eltűnése miatt jött létre a tiszta ész felértékelődése és az “emberi erkölcsök romlása”. Ezért látta minden rossz forrását a civilizált társadalmi berendezkedés természetidegenségében, és menekült vissza – lázadó, de a kultúrát tisztelő beállítottságának megfelelően – a természethez. Ez a reakció érthető abból kifolyólag, hogy a szellemi közvetítés nélkül maradó polgár, egyre inkább talajvesztettnek érzi magát a “világi hívságokkal, az erkölcsi rosszal szemben. A polgári lét már ekkor világosan érzékelte a morál elégtelenségét, az igazságok nem emberközpontúságát, az arisztokrata szerep betöltetlenségét, emiatt ösztönösen oda menekült, ahol – úgy vélte – mindezeket az elvesztett és elvesztegetett szellemi értékeket megtalálhatja: a természethez, az emberi faj természetes egyenlőségéhez.

Rousseau azért vállalkozik a “menekülésre”, mert kultúratisztelete révén és az arisztotelészi mintát követve észreveszi a természetben megbúvó célszerűséget, az ott felfedezhető formák, arányok, szabályszerűségek és törvényszerűségek jóvoltából, és ebből tévesen azt feltételezi, hogy a természetben az igazság immanens formában jelen van. Van is célszerűség a természetben, mert a világ a szellem, az igazság által van, és a formák, arányok a szellem közvetett megnyilvánulásai, de ebből nem következik, hogy megtapasztható benne az igazság. Ha ez így lenne, akkor a természetet tanulmányozó és elfogadó kultúratiszteelő polgár mellé nem lenne szükség szellemi közvetítőre, személyes igazságot közvetítő arisztokratára, de egyáltalán a személyes igazság evilági képviselőjére sem, mert a személytelen formák, arányok, törvényszerűségek, célszerűségek automatikusan gondoskodnának a polgár és a lét, a polgár és az igazság összhangjának megtalálásáról.

Rousseau-t nem elsősorban – mint azt sokan állítják – természete, hanem meg nem értettsége vezette az enciklopédistákkal szakításhoz. Különbséget kell azonban tennünk Voltaire, követője d’Alambert, Diderot és a többi enciklopédista között. A kultúrát pártfogoló, szkeptikus, arisztokratikus pozíción álló Voltaire érti a kultúratiszteelő, de az igazság arisztokratikus közvetítése nélkül maradt, az arisztotelészi metafizikát követő Rousseau lázadását a kor kulturális intézményei, és szellemtelen közege ellen, de elfogadhatatlan számára a kultúrjavak eltékozlása és az igazság, a szellem ilyen irányú elferdítése. A legtöbb enciklopédista pedig – meg nem engedhető módon – nemcsak a vallás és az igazság, a szellem értelemteljesítő szerepét tagadja, hanem a kultúra és civilizáció, szellem és polgár között közvetítő arisztokrata funkcióját is. Így válik érthetővé az a levél, amelyet Rousseau d’Alambert-en keresztül Voltaire-nek írt, amelyben nemcsak a genfi színház felállításának rousseau-i elutasításáról van szó, hanem bírálja az enciklopédisták

miatt bekövetkező gyors változásokat, amiknek felelőssévé Voltaire-t teszi: "Az emberi bölcsesség mindössze annyit tehet, hogy megelőzi a változásokat, hogy idejekorán megállít mindent, ami változásra vezethet. De ha egyszer megtűrjük, vagy engedélyezzük a változást, ritkán sikerül úrrá lennünk a következményei fölött, és soha nem kezkeskedhetünk érte, hogy sikerülni fog. Hogyan előzhetjük meg hát az olyan okozatokat, amelyeknek önszántukból vezettük be az okát?"

Rousseau, mikor emberekről ír, akkor polgárt gondol, tehát az igazságból csak arisztokrata segítséggel részesedő, a világ javaiban gondolkodó, szellemi szempontot figyelembe alig vagy nem vevő alanyt ért, akit egyetemesnek, a modern társadalom alapjául állónak tekint. Rousseau-nál ezt az magyarázza, hogy a felvilágosodásban a világközpontú polgári művelődésművelet illetve civilizatórikus tevékenység kiszorította az igazságról tanúskodás arisztokratikus pozícióját, ezért feledkeznek meg az újkor filozófusai, humanistái is a polgári értéktudattól elvakítottan az igazságról tanúskodás kultúránkban nélkülözhetetlen feladatáról. Az arisztokrácia közvetítését elutasító polgár lélekben oda menekül vissza, ahol az igazságot egyetemesiségének megfelelően megtalálni véli, tehát az emberiség bölcsőjének tekintett természethez. Rousseau ráérzőképessége révén helyesen veszi észre ezt a polgár talajvesztettségéből fakadó igényt, és fogalmazza meg a természet alapállapotába visszatérő polgár vallási és erkölcsi felfogását az *Emil, avagy a nevelésről* című munkájának egy fejezetében, *A savoyai vikárius hitvallásában*. Rendszerét a polgárra alapozva, Rousseau átveszi a descartes-i első szubsztanciát: a cogito ergo sum-ot (gondolkodom, tehát vagyok). A különbség közte és a descartes-i metafizika között abban áll, hogy Rousseau – lázadó kultúratisztelete miatt – csak polgárban gondolkodik, aki természetes körülmények között részesedne az igazság kulturális hozzáadékból. Descartes viszont a kultúratiszteelő polgárra bízta a humanistára szabott program érvényesítésének feladatát, aki ugyanakkor a kultúra személyes és szellemi kérdéseit vállaló arisztokrata révén szubsztanciálisan létezik. Rousseau-nál is a gondolkodás és a létezés szilárd, kérdésessé nem váló kapcsolat útján jutunk el a többi szubsztanciához. Rousseau vallja a karteziánus metafizikai gondolkodás és létezés föltétlenségét föltételező, kultúratiszteelő polgárnak minden kételkedés felett diadalmaskodó hitét, hogy a polgár képes a természetben, vagyis arisztokratikus közvetítés nélkül is megtapasztalni az igazságot és megérteni a világegyetem egészét.

A descartes-i szubsztanciát a polgári beállítottság miatt, nemcsak szubsztancialitás, hanem szubjektivitás, alanyiség is jellemzi. Tehát olyan megismerő én, ki létezése föltétlenségére, mint első igaz ismeretre tekint, és aki a második szubsztanciára mint a megismerése tárgyára talál rá. Rendszerének egyik fogyatéka az, hogy a gondolkodást, tehát az embert, mint szellemi lényt mondja szubsztanciának. Igaz az ember teste illetve részlegesen lelke révén részese a szubsztanciálisan építkező természetnek, de gondolkodása, teremtő ereje, Isten képeire teremtettsége, azaz természetből kiemeltsége, létre nyitottsága és léttapasztaló képessége kiemeli a természetből. Ez az eljárás az embert túlságosan is az isteni teremtés eredményének tekinti, – a polgár deista istenhite miatt a Bibliát tagadva – túlságosan egy szintre hozza a természettel. A polgár dualista-deista hite Istent, mint legfőbb Lényt ábrázolja, ki a teremtés után a teremtet világot magára hagyta.

Ez a gondolkodás Istent lényként ábrázolja, aki – a Bibliai hagyománnyal ellentétesen – a teremtmények közül egy, és mintha az immanens létből bárhova tetszése szerint elvonulhatna, ezért az antik istenek képzetét kelti. Az intellektusra hagyatkozva a természetbe visszatérő polgár nevében kétségbe vonja a Biblia, az Egyház és a szentségek

hasznosságát. A személytelen immanens és transzcendens erőket szembeállító, a létezést két ellentétes pólusra szakító dualista szemlélet nem alapozhatja meg a megismerést, mert a létezés személyes kapcsolatban öleli magához az élet világiasságát, tehát a létezés transzcendenciája monista. A metafizika dualista szemléletéből adódott Rousseau-nak az a helytelen megállapítása, hogy "az ember nem egy". Ez azért nem állja meg a helyét, mert az ember teste, lelke csak a polgár nézőpontjából különálló, de arisztokratikus megközelítésből a szellembe ágyazódottságot megalapozó léttapasztaló és gondolkodási képesség révén belátható, hogy az ember egységet alkot.

"A tudományokról és művészetekről" szóló tanulmányában Rousseau nem a világot megalapozó kultúrtermékeket bírálja, hanem az igaz tudomány kibontakozását gátló, az intellektus útján az emberek tudatába ivódott áltudományosságot: "Egy nem is tudom, miféle tudományos zagyválék, mely még a tudatlanságnál is megvetendőbb, elbitorolta a tudás nevét és szinte lebirhatatlan akadályt emelt a tudás visszatérése elé." Az előbbieket csak akkor érthetjük meg teljesen, ha figyelembe vesszük ugyanennek a tanulmánynak kicsit lejjebb írott részét is: "Mit gondoljunk a kompilátorokról, akik tapintatlanul betörték a tudományok kapuját és bevezették a szentélybe a népséget, mely nem méltó rá, hogy a közelébe lépjen, holott az volna a kíváncsi, hogy akik nem jutottak messzire a műveltség gyakorlásában, mindjárt a bejáratnál eltávolíttassanak, és a társadalom számára hasznos mesterségeknél állapodjanak meg." Bírálata tárgyának azt az áltudományosságot nevezi meg, amit a hozzá nem értők tudatlansága is alátámaszt. Nem látjuk a művet a maga teljességében, ha nem mondjuk el, hogy más vonalon, de hasonló következtetést sugallnak legújabb kori tapasztalataink is. Ezek tükrében indokoltnak látszik szellemtudományok és helyüket birtokló természet- és társadalomtudományok között különbséget tenni, amelyek alá- és fölérendeltségi viszonyban állnak egymással. A szellemtudományok az emberi nem szellemi alkotásaival illetve ezek értelmezésével foglalkoznak. Ez nem azt jelenti, hogy a természet- és társadalomtudományoknak a létezéshez nincsen joguk, hanem azt, hogy az ember léte a természetbe illetve társadalomba éppen úgy bele van ágyazva, mint ahogyan szellemi alapokra építve, ezért kénytelen szellemi szükségleteit is követni. Szellemi alkotásnak azokat az emberalkotta műveket tekintjük, amelyekben megjelenik a transzcendens igazság, elemzésükön pedig ennek az oszthatatlan igazságnak a kimutatását és ésszel megvilágítását értjük. Teljeskörűen az igazságról csak az európai gondolkodás és irodalom alapjául szolgáló Szentírás beszél, ezért vele a szellem emberének kiemelt helyen kell foglalkoznia. A szellemtudományoknak szoros kapcsolatot kell fenntartaniuk a szellemfilozófiával, mert a szellemfilozófia a lét egészéről, az élet és az ember létben elfoglalt helyével, tehát a természettel és a társadalommal egyaránt foglalkozik. Ezért mondhatjuk Aquinói Szent Tamással együtt, hogy a szellemtudományoknak nincs mit tanulniuk a természet és társadalomtudományoktól, mert az utóbbi szellemi szempontból alárendelt, csak részletesen kifejti, és az életben, a gyakorlatban is hasznosítja, amit a magasabbrendű már megtapasztalt.

A kultúratisztelő polgár, mivel – jó esetben – a szellemből való, képes lehet a teljesen soha el nem rejtőző igazságot megsejteni. Rousseau a *Társadalmi szerződés* című tanulmányát a polgári látásmód jegyében írja, felfedezve, megérezve a civilizáció és a kultúra mélyen kiélezett szembenállására. A polgár számára háromféle társadalmi berendezkedést tart elfogadhatónak (eltekintve a vegyes államformáktól): a demokráciát, az arisztokráciát és a monarchiát.

“Ilyen tökéletes kormányzat – írja Rousseau – nem emberek számára való”, mert ráébred arra a tényre, hogy a demokrácia a polgárok szellemi tapasztalata híján, lázadásba, polgárháborúba fulladna. Az arisztokráciáról a következőket mondja: “háromféle arisztokrácia van: a természetes, a választott és az örökletes arisztokrácia. Az első csak kezdetleges népeknél megfelelő, a harmadik minden kormányforma között a legrosszabb, a második viszont a legjobb: ez a tulajdonképpeni arisztokrácia.” Ez is mutatja, hogy a polgár nem, vagy csak nagy vonalakban ismeri az arisztokrata szerepvállalás igazi funkcióját. Igaz, a civilizatórikus, polgári gondolkodásban különbség van a fentebb említett felosztás tagjai között, de szellemi úton megvilágítva ez a három a rendi arisztokrácia fogalmába tartozik bele, akik a társadalmi szerződés nevében – monarchiában, vagy arisztokráciában – vezetik az alattvalókat. A Szentírást megalkotó ókori zsidóság a szellem profetikus beállítottsága miatt nem fogadja el a gondolkodás az emberi létezés felől kiinduló formáját, a metafizikát, a filozófiát, vagyis az igazság ésszel megvilágításának igényét. A zsidó próféta olyan arisztokrata, aki egy Isten által választott népben, Izraelben gondolkodik, ezért meg nem alkudva, bele nem törődve várja el magától és másoktól, az igaz emberektől, az igazság feltétlen, és személyes követését. Nem tud a polgárról, a világiasságba feledkezett, az emberi létezés arisztokrata melletti lehetséges módjáról, mert a próféta a polgárt bűnösnek, megalkuvónak, pogánynak mondja. A zsidó kultúrában létrejött államot kezdetben a szellemi arisztokraták irányították, akik a kultúra oltárán feláldozták a civilizációt, megmentve a zsidóságot. Tehát már az ókorban bebizonyosodott, hogy kultúra és civilizáció, igazság és világiasság között az ember léthelyzeténél fogva mindenképpen választani kényszerül az előbbinél arisztokratikus, az utóbbinál polgári szerepet töltve be. Rousseau mikor jelen időben ír az arisztokráciáról, akkor a csak rendi arisztokráciára gondol, mert a szellem embere önmaga nem vezetheti a civilizáció intézményeit viszont azt is jól látja, hogy szükséges a polgárok vezetése, igazgatása, amit a polgár mellett a szellemi arisztokrata, mint tanácsadó láthat el

Rousseau-t nem érthetjük meg, ha nem mondjuk el, hogy a kultúrtörténet állítását az igazság fényében megvizsgálva elfogadhatatlannak, de mindenképpen elgondolkodtatónak tartja. Rousseau jól vette észre, hogy a személyes igazság a társadalomban nincs jelen, de alaptalanul föltételezte, hogy a természetben megtapasztalható, mert az örök mértékként szolgáló igazság transzcendens eredetű. Ugyanis az igazság sem a természetben, sem a civilizációban nem található meg, csupán az élet tapasztalati oldalát el nem utasító ember öneszmélkedésében van jelen. Rousseau dualista filozófiáját, amely a létet és a lét szellembe ágyazottságát csak kikövetkeztetni tudja, és – elutasítva a Biblia emberközpontú szemléletét – a világ szellemi eredetét immanensnek, világközpontúnak véli, határozottan elutasítja az arisztokratikus értékekre figyelő kultúrtörténet. Bebizonyosodott, hogy az érzéki világot el nem vető ember öneszmélkedésében megmutatkozó transzcendens igazság monista, mert az igazság nem kettőzi meg a világot immanenciára és transzcendenciára, hanem a létezés egységébe foglalja bele a világot.

A polgárra építetett filozófia fogyatéksága, hogy nem veszi figyelembe a polgári szemlélet megosztottságát. Egyfelől a polgár érzi a kulturális-szellemi lét alapvető és elsőrangú fontosságát, másfelől pedig az arisztokrata közvetítő hatása nélkül tehetetlen a világ hívságai, az anyag lehúzó hatásával szemben. “Látom a jót, szeretem, és mégis a rosszat csinálom.” – Rousseau kulcsfontosságú mondata a szellemet érző, de az anyagban, az élet világiasságában megrekedő kultúratizsletet tárja elénk. A földi létezést el nem

utasító, de a világ szellembe ágyazottságát meglátó arisztokrata ( próféta, apostol, humanista ) szerep háttérbe szorulása, illetve a felvilágosodásnak a polgári intellektualizálódásban játszott szerepe miatt az újkori polgár tévutakra lépett. Azóta a polgár a tárgyias gondolkodás segítségével elveti a filozófiát, a metafizikát, és az igazságból kiinduló, érzékszervekkel meg nem tapasztalható szellemet, és helyébe a tárgyakból, a világ jelenségeiből kiinduló, alulról fölfelé építkező tudományt helyezi. Tehát a modern polgár – képletesen szólva – új Bábel-tornyot épít, földi építőanyaggal, hogy a létezés magasabbrendű formáját megtapasztalja. Ennek megvalósítása azért nem lehetséges, mert az igazságot evilági – intellektusból kiinduló – megismerés nem írhatja le.

A polgár ösztönösen ráérezett a szellemtelen, hideg logika, a felvilágosodás alappilléreül választott – józan ész – elégtelenségére, és – az arisztokrata szellemi útmutatása nélkül – a szárnyaló fantáziába menekült. A romantika embere jobban érezte magát kalandozó képzeletében, mint a hideg valóság állandó törtétese, személytelensége keresztútjában. A romantikus polgár a való életről alkotott vágyait, elképzeléseit festette ki a képzelet színeivel. "Rousseau nélkül ez a kor elképzelhetetlen. – írja Győry János az *Emil* utószavában – Csak az érzelmek vezette romantikus alkat ismerete képes megértetni velünk Rousseau megmásított valóságát. Ábránd és vágyálom színezi itt a való élet nyers adatait: Rousseau olyanná álmodja szenvedésben letűnt életét, amilyennek szerette volna. Olyan gyermekkort ad Emilnek, mint amilyenben neki nem lehetett része, olyan szerelmet költ az *Új-Heloise*-ban, amelyet önmagának kívánt. A *Vallomások* is teljessé álmodott saját énjének vágyait és aggodalmait adják: igazabbak tehát a valóságnál."

Voltaire-t olvasva legelőször az ötlik szemünkbe, hogy filozófiai munkáinak többsége közérthetően, világos nyelven íródott. Réz Pál így ír erről: "Voltaire-nek kezére áll a műfaj. Mozgósítja benne széles körű ismereteit, tömören és lendületesen szólhat a tárgyalt kérdésekről, túl is tekinthet rajtuk, a nyersanyagot feldúsíthatja kommentárjaival, nézeteivel. Némi túlzással azt mondhatnánk, hogy a Filozófiai Ábécé Voltaire egyszemélyes Enciklopédiája. De Voltaire bizonyos értelemben véve meg is újítja a műfajt, vagy legalábbis tágítja kereteit: erősebben elhajlítja az aktualitás felé, szabadjára engedi indulatait, nem fékezi képzeletársításait. Más szavakkal: noha nem mond le a kor szintjén álló, sőt azt sokszor meghaladó tudományosságról, személyesebbé, rossz magyar kifejezéssel élve "szépirodalmibb" jellegűvé alakítja a Dictionaire-t. Kivételes képessége van hozzá, hogy az elvont gondolatokat, nehéz kérdéseket elevenen adja elő – vállalva az egyszerűsítés, sőt az egyoldalúság kockázatát is –, olyan okfejtéssel, olyan stílussal, kivált pedig olyan példákkal, amelyek minden olvasót segítenek a megértésben." (Réz Pál: Utószó; Voltaire: Filozófiai Ábécé, Kossuth Könyvkiadó, 1996, 256.o.)

A nyelvi megnyilatkozás formájának kultúrtörténeti jelentősége is van. Voltaire azért vállalkozik terjedelmes életművében filozófiai gondolatok mindenki számára világossá tételére, illetve kölcsönöz "szépirodalmibb" jelleget a kor égető elméleti kérdéseinek, hogy a keresztény-humanista egyetemességből kifolyólag, a transzcendens igazságot személyesen megtapasztalni nem tudó polgárt is bevonja a gondolkodás szellemi folyamataiba. Másként mondva; szellemileg leereszkedik, hogy felkarolja illetve ezzel egyidőben, megpróbálja magával, a szellemi folyamatok olyan szintjeire ragadni a polgárt, ahol kultúratisztelete –, a külvilágban bekövetkező és a gondolkodásban lejátszódó gyökeres változások ellenére (szellemi válság) – tartósnak bizonyul. Szellemi válságnak azt a változást nevezhetjük, amely a démonizált, a kultúrát nem tisztelő polgárság irányításával, a korabeli természet – és társadalomtudományok ösztönzésére a keresztény kultúra gyökereitől szellemileg



elfordulva, az ember Isten képére teremtettségéről (természetből kiemeltségéről, létre nyitottságáról, léttapasztaló képességéről) lemondva, "szellemi leépülést" von maga után, tehát – hétköznapiiban fogalmazva – az ember lemond Istenről, illetve a szellemet hordozó kultúrát másodlagossá fokozza le, a civilizáció szolgálójává alacsonyítja. Voltaire – az arisztokrata magatartásához híven – megpróbál ebben a megváltozott, Istentől elfordult közegben a polgárnak új erkölcsi illetve hitbéli alapokkal szolgálni. A "Filozófiai levelek"-ben fejti ki először erkölcsi alapgondolatát – "Ne tedd felebarátodnak, amit magadnak nem kívánsz. – bízva a polgár kultúratízetletének biztos érvényében illetve ennek megőrzésében. (Voltaire válogatott filozófiai írásai, Akadémiai Kiadó, Bp., 1991, 152.o.) Voltaire már észlelte azt a veszélyt, hogy a felvilágosulással elinduló szellemi válság, az egyház és a vallás elleni nyílt fellépés következtében az – addig kultúratízetletről tanúskodó – erkölcs elveszti szellemi eredetét (az erkölcsnek nincs és soha nem is volt szellemi jellege, csak szellemi eredete), eleve jóságát, tehát a kultúratízetlet és vallásos meggyőződés nélkül élő, és e tekintetben démonizálódott polgár hajlamossá válik a visszaélésekre, a morál "átjátszhatóságára". Mint felvilágosodás korabeli filozófus, Voltaire elismeri az erkölcsnek a transzcendens, személyes igazság alapján állását – "nem lehet elégszer ismételni, hogy... az erkölcs minden embernél, aki az értelmére hallgat azonos. Az erkölcs tehát éppúgy Istentől való", és bízik a kultúratízetelő polgár szellemi megbízhatóságában. Ugyanakkor Voltaire több művében kimutathatóan előtérbe helyezi a keresztény vallást a többi vallással szemben, arra hivatkozva, hogy józan ésszel történő belátásán, miszerint a társadalom, a civilizáción belül képes erkölcsös – illetve Istentől származtatottsága folytán –, Istennek tetsző életre. (Voltaire .Filozófiai Ábécé, 68.o) Az előzőekkel összhangban a "Metafizikai értekezés"-ben a polgárnak – polgári álarcban – intelligenciára alapozva, logikai úton, pro és kontra érveken keresztül bizonyítja be Isten létét és mondja ki az ateista, Istent tagadó gondolkodás meg nem alapozott voltát. Locke rendszerét példaként állítva, Voltaire szintén megkísérli – és ezzel a magára vállalt felelősséget megsokszorozva – tudományos, ismeretelméleti módszerrel beláthatóvá tenni az igazság metafizikai, transzcendens létét. Ennek a modern, mai szemmel nézve is helytálló törekvésnek a veszélye abban rejlik, hogy a immanenciára koncentráló, nem a személyes igazságból kiinduló polgár szemléletében összekeveredik a tudományt illetve a metafizika. Ezzel azt a téveszmét keltve, hogy pusztán civilizációs erőfeszítések útján, kulturális – szellemi teljesítmény nélkül is eljuthat az ember a transzcendens létezőhöz. Voltaire a cselekvő modell és – ezzel összhangban – a polgárral történő közösség vállalásának jegyében, a felvilágosodás és az azt megelőző kor arisztokrata filozófusaihoz hasonlóan, sem volt képes teljes mértékben, az értelemre támaszkodva megkülönböztetni az emberi létezés anyagi és a szellemi köreit. Az emberi létezésben azért kell tisztán a személyes igazságból kiindulva meglátnunk és elhatárolnunk egymástól a transzcendenciához, illetve az immanenciához tartozót, hogy az Isten által jónak teremtett természet átalakítása folytán az ember közreműködésével belevitt, de a századok során nem tökéletesen uralt szellemi erőt az ideologizált természetből és társadalomból ki tudjuk vonni. Csak így oldható az a civilizatórikus eredetű és a szemlélődő beállítottságról lemondás következtében előállt szellemi zavar, ideologikus eltévelyedés, amely a szellemi szabadság megtagadásából és a természeti törvényektől függő, esetleges, a világ dolgai, jelenségei közül – Isten képére teremtettség híján – ki nem emelkedő emberképzetből származik. Ahhoz, hogy az ember a világhoz teremtoen – istenarcúságát, léttapasztaló képességét és létbe ágyazodottságát kamatoztatva – viszonyuljon, el kell ismernie a szellem szemlélődő jellegét, az emberi

értelem szabadságát, ezzel egyidőben nem szabad neki világformáló, az anyagot gyakorlatias módon megmunkáló, közvetett, ember nélküli társadalomjobbító szerepet tulajdonítanunk, illetve a személyes értelmi belátáson keresztül, önmagunkban kell megragadnunk, fölsímnünk létezését.

Voltaire – Locke-hoz hasonlóan – tudásunk egyetlen biztos pontjának nevezi Isten létét, elsősorban ebből következtetve az ember létbe ágyazódottságára, de emberközpontú-humanista látásmódjának kisebb hitele, illetve az, hogy metafizikai eszmecserében lényegesen nagyobb szerepet kap a polgár, mint az angol filozófusében, látszólag még inkább egyenlőségjelet tesz a világ és az emberi jelenség közé. Mivel a 18. században a reneszánsz humanizmus tendenciáit követő gondolkodók a humanista alapkövetelménynek számító egyetemességet a polgárhoz szólva, a kultúratisztelet alapjaira helyezkedve próbálják megvalósítani, műveiben kevesebb hangsúlyt kap – az ember teremtetten volta mellett – az alkotó szerepvállalása, istenarcúsága, léttapasztaló képessége, Isten teremtésében létrejövő partnersége, bizonyos tekintetben Istennel való egyenrangúsága.

Réz Pál helyesen látja Voltaire filozófiáját, amikor így ír: “Ez az idegenkedés, amely részben a klasszikus – kivált vallásos – metafizikák szofisztikájától való viszolygásból született, nem jelenti azonban azt, hogy Voltaire-nek ne lett volna saját “metafizikája”, még ha az főként ismertelméletében, erkölcsfilozófiájában és valláskritikájában jelentkezik is (részint elméleti írásokban, részint regényeiben, drámaiban, verseiben – legtisztábban és legtömörebben a *Candide*-ban).” (Filozófiai Ábécé 259.o.) Voltaire saját metafizikáját, gondolatait aláveti a polgári észnek és az intellektus segítségével állapítja meg a tudásunk behatároltságát, és így a metafizikai tételek tarthatatlanságát. Voltaire-nek természetesen igaza van, amikor a kultúratisztelet újkori ösvényét megnyitva a polgár előtt azt állítja, hogy a világból, mint részből tájékozódó polgár intellektuális feladatvállalása és ezzel együtt megismerőképesége behatárolt, korlátok közé zárt. Ugyanakkor – az igazság, mint egész felől tájékozódó arisztokratiként – nem hangsúlyozza eléggé az emberi szellem szabadságát, korlátok nélkülségét, képességét az egy és oszthatatlan, transzcendens igazság megtapasztalására. Polgárra szabott ismeretelméletében elfogadja Locke- nak az ideák szerzésének empirikus-szenzualista tanát, amely sokkal inkább kibontakoztatja az individuum civilizatórikus, társadalomépítő lehetőségeit, mint Descartes “arisztokratikusabb”, racionalista filozófiája.

A teljesség kedvéért vissza kell térnünk a fentebb már elhangzott idézethez: “Az erkölcs minden embernél, aki értelmére hallgat azonos. Az erkölcs tehát éppenúgy Istentől való, akár a fény. Babonáink csak sötétséget rejtenek magukban.” (Filozófiai Ábécé 68.o.) Voltaire morálfilozófiájában fontos szerepet játszik az erkölcsöt garantáló tényezőként megjelenő értelem, ész, műveltség, elutasítva a babona, a fanatizmus és a hitetlenség démonikus sötétségét, amely az individuum lelkében élő igazság elutasítása, a szellemi teljesítmény megtagadása miatt jön létre. A gondolkodás fényességét “megérteni” nem azok tudják, akik a személytelen ésszel, műveltséggel hasznosan bánnak, tehát ilyen értelemben sokat tudnak, hanem azok, akik a személyes és transzcendens igazságot elfogadják. A 21. század küszöbén akkor válik érthetővé Voltaire viszonyulása az erkölcsöt megalapozó műveltséghez, ha észrevesszük, hogy a 18. század végéig a filozófusok, a szellemi emberek még bíztak a józan ítélőképességgel rendelkező, bizonyos mértékig szellemi alappra helyezkedett polgárban, ezért munkáikban velük azonosulva vették pártfogásukba őket. A felvilágosodás kora óta azonban egyre inkább beláthatóvá vált az a tény, hogy a műveltség és az erkölcs nem jelentenek garanciát a kultúra és a szellemi

szempont elfogadására, mert a személytelen műveltség a személyes igazság meg nem tapasztalása nélkül úgy mond „bezápol”, tehát a lélekben megjelenő személyes szempont elkárhozik, az „én” szellemi lényege kivesz az emberből. Arra a kérdésre, hogy Voltaire tud-e az embereket elválasztó kettősségről, az arisztokrata és polgári magatartásról, azt kell válaszolnunk, hogy tud, de ez a tudás nem nevezhető teljes mértékűnek, kissé ösztönösen hat: „Látván tehát, hogy az emberek tekintélyes részének sejtelve sincs az engem nyugtalanító kérdésekről, hogy meg sem fordul a fejükben olyasmi, amit a skolasztikusok a létről általában, az anyagról, a szellemről stb. beszélnek; látván továbbá, milyen gyakran üznek abból, hogy én magam tudni szeretném, mi az igazság e tárgyban, gyanítani kezdtem, hogy mindezt nem okvetlenül kell tudnunk...Ám dacára e reménytelen következtetésnek, változatlanul kívánom a tudást, és csalódott kíváncsiságom még mindig kielégíthetetlen.” (Voltaire válogatott filozófiai írásai, 387.o.) Voltaire az arisztokrata és polgár kettősségéről tudva, polgári köntösben lép fel előttünk, viszont néha – mint a fenti idézet is tanúsítja – úgy mond „elszólja magát”, arisztokrata álláspontját kissé ironikus felhanggal, gúnnyal vegyítve érzékelteti, általában ezért, a cselekvő modell alapján álló arisztokrata és polgári szerep közti „imbolygása” miatt tűnik úgy, hogy műveiben magának ellentmondó dolgokat állít. Voltaire a szellemi arisztokrata megnyilvánulásával, tisztelettel övezve bírálja filozófustársát, Spinozát, akinek filozófiai rendszeréről megdöbbenően találóan szól: „Ez a rendszer nem teljesen új, néhány régi görög filozófust, mi több, néhány zsidót utánoz; de Spinoza megtette, amit egyetlen görög filozófus nem tett, s még kevésbé zsidó: hogy egyértelműen tisztába jöjjön ideáival, lenyűgöző geometriai módszert alkalmazott rájuk.” (Voltaire válogatott filozófiai írásai, 404.-405.o.) Észreveszi, hogy Spinoza a személyes igazság emberközpontúságának a polgár számára megközelíthetővé tétele, ésszel beláttatása közben nem tud elszakadni a kor teológiájában és filozófiájában használt idealista szubsztanciaképzettől, így a szubsztanciálisan felfogott Istennek tulajdonítja a kiterjedés attribútumát, akaratlanul egy szintre hozva ezzel a természetet Istennel. A Bayle-lal azonosuló Voltaire, Spinoza iránti tiszteletét mindvégig megtartva, a polgár számára ateista felfogásnak tűnő filozófiai gondolattal felveszi a harcot, tévesen megvádolva Spinozát az isteni Gondviselés el nem ismerésével. Másképpen jár el Leibniz esetében. Leibniz polgári, „minden jó” filozófiájának elfogadhatatlanságát arisztokratikus talajon gyökerező ironiával szemléli. Míg Voltaire Leibniz tételét az immanencia oldaláról támadja, addig kultúrtörténeti szempontból, a transzcendens igazságból kiindulva megállapíthatjuk, hogy az Isten által teremtet világ valóban jó, de az Isten teremtetársának lenni hivatott ember kulturális és civilizatórikus tevékenysége folytán a világ természetes rendje megzavarodott.

Voltaire elképzelését a hitről – kultúrtörténeti szempontból elfogadhatatlanul – a polgári öntudat személytelensége jellemzi. Hiszen ha belátjuk, hogy a hívő ember a személyes igazság nevében elfogadja az emberi létezés értelemmel telítettségét, illetve azt, hogy az Istent a lelke mélyén meg nem tapasztaló ember számára az igazságot intellektuálisan meg lehet és kell világítani, akkor el kell vetnünk Voltaire hitről kialakult túlföntülte személytelen – az idealizmusban fogant – nézetét, nevezetesen hogy „azt kell elhinnünk, ami értelmünk előtt tévesnek látszik.” (Filozófiai levelek 108.o.) Ahhoz, hogy Voltaire tévedésének mibenlétét megállapítsuk, elkerülhetetlenül meg kell tudnunk válaszolni, mit jelent a hitről helyesen gondolkodni. Amikor hitről esik szó, általában és elsősorban az Istennel lelki-érzelmi úton azonosulók, azaz a világi és az emberi létezés értelmében bízni akaró hívők és a hitről a róla gondolkodás hiányossága, fogyatékosága miatt elszakadt hitetlenek ellentéte kerül előtérbe. A gondolkodás fogyatékoságának

tekinthető – az Isten és igazság azonosságának megfelelően – az intellektuálisan felfogott igazság személytelen hozzárendelése a világ jelenségeihez és dolgaihoz. Ezáltal az emberi jelenséget a civilizációban, a megismerési folyamatban használt személytelen igazságfelfogáshoz alacsonyítani le. A hitről gondolkodás második akadály, hogy a polgár – a Szentírásban foglaltakkal ellentétben – Istent saját képére és hasonlatosságára teremti meg, tehát pozitív és negatív érzelmekkel, végtelenül magas intelligenciával, akarattal, személyiséggel ruházza fel, aki így képes rólunk – emberekről – gondoskodni és velünk azonosulni. Ez az idealista felfogás Istent egy szintre hozza, egyenrangúvá teszi az emberekkel, bizonyosfajta romantikus visszatérés az antikvitás, az évszázadok során nem véletlenül megbukott görög-római kor istenképzetéhez, amely idealizált embereszményeket helyez olümposzi magaslatra, megakadályozva az embert abban, hogy rátaláljon az Isten és közte meglévő, személyes feladatvállaláson alapuló hasonlóságra. Másképpen eljárva megfosztjuk a személyes igazság életbeli képviselőjére rendeltetett embert a létben elfoglalt helyétől, istenarcúságától, sőt Krisztus Istenemberi küldetése is értelmét veszítheti, amennyiben azt mondjuk, hogy Isten befolyásolhatja az embertől elkülönülő lényé folytán az általa teremtetett világot.

## ASSISI SZENT FERENC SZELLEMISSÉGÉRŐL

Assisi Szent Ferencről olvashatjuk a Christian Schütz által szerkesztett *“A keresztény szellemiség lexikona”* c. mű a Szentről Anton Rotzetter által írt szócikk első bekezdésében: *“Assisi Szent Ferenc (1182-1226) annyira közvetlenül emlékeztet az evangéliumra és Jézusra, hogy felekezeti különbségektől függetlenül szinte mindenki számára a keresztény élet eszményképe. Azok közé a zseniális vallási nagyságok közé tartozik, akik nemzetek fölött állva egybefogják az egész emberiséget.”* (1.)(96.old.)

Egy a keresztény szerzetesrendek történeteit feldolgozó rendkívül jelentős mű szerzője, Walter Nigg: *“A szerzetesek titkai”* c. könyvének a *“Szent Ferenc és a kis testvérek”* c. fejezete első részének végén így foglalja össze a *“Poverello”* (a kis szegény) jelentőségét: *“Olyan jelenség volt ő a XIII. század számára, aki előtt szó nélkül álltak meg a kortársak. Számtalan megnyilatkozás jelzi, hogy képtelenek voltak őt maradéktalanul fölfogni. “Világít, mint a hajnalpír és az esthajnalcsillag, sőt mint a kelő nap, izzó fénysugarakkal árasztja el és termékenyíti meg a földet. amikor ez a nap fölkelt, a földet még mintha téli fagy dermedtette volna, sötét volt és élettelen. Az ő szavai és tettei - ez volt az a szép ragyogás. ... Tavaszt hozott a világba.”* Egyáltalán nem mondható túlzó áradozásnak, hogy az ő megjelenését tavaszhoz hasonlítjuk. Egészen egyedülálló módon testesítette meg az evangélium irracionális üzenetét. Testvérei úgy értelmezték az ő szerepét, mint új világkorszak beköszöntését, az öröm korszakát, és mindinkább eltávolították őt az emberi dolgok szférájából, szinte új messiásnak tüntetve fel őt. A tizenegyedik órában küldötte őt Isten a kereszténységnek, a Fioretti *“második Krisztus”* méreteire nagyította föl.” (2.)(307.old.)

Általánosságban egyet lehet érteni mindkét idézet alapvető gondolatával: azzal tehát, hogy Ferenc egyrészt Jézus- és Evangélium-közelsége miatt felekezetre való tekintet nélkül szinte mindenki számára a keresztény élet eszményképe, másrészt, hogy szellemisége egy új világkorszak beköszöntét jelzi. A továbbiakban e két gondolathoz kapcsolódva Assisi Szent Ferenc szellemiségét, vallás- és kultúrtörténeti jelentőségét próbálom meghatározni.

Madarász Imre: *Az olasz irodalom története* c. művében Szent Ferenc tevékenységét, mely valóban az egyetemes keresztény kultúra részeként is értelmezhető, közelebbről a nyugat-európai kultúra, azon belül pedig a Duecento itáliai kultúrája részének tekinti. Madarász Imre a 13-14. század pezsgő, a reneszánszot előkészítő kultúráját az Assisi Szent Ferenc által megjelenített vallásos megújulásból eredezteti. (3.)(10-15. old.) Az irodalomtörténész szerint *“E megújulás vezéralakja Assisi Szent Ferenc...Itália védőszentje, a katolicizmus egyik legnagyobb reformere és legnépszerűbb egyénisége, akinek legendás alakja és életútja, megtérése, mellyel a gazdag kereskedő fiából a szegények meztelén apostola, Krisztus talán leghitelesebb követője lett, egy sor kimagasló művészi alkotás ihlető főszereplőjévé tette, a Szent Ferenc virágoskertjének legendáriumától és Giottonak a festészetben új korszakot nyitó freskóitól egészen a kortárs Zeffirelli filmjéig, a *“Napfivér, Holdnővér”*. De Szent Ferenc maga is művész volt, költő, amit egyetlen ránk maradt verse is meggyőzően tanúsít. 1224-ben írott, nálunk *“Naphimnusz”* néven emlegetett műve hazájában inkább *“A teremtmények éneke”* vagy *“Naptestvér éneke”* címen ismeretes. (3.)(12. old.)* Madarász művével kapcsolatban

megjegyzendő, hogy Assisi Szent Ferenc műveinek legújabb, az esztergomi Ferencesek által történt kiadásában a költő "egyetlen ránk maradt verse" mellett az *"Imádságok"* c. III. fejezetben a *"Naphimnusz"* mellett további tizenegy vers található, az I. részben közölt nyolc tételben felsorolt *"Életszabályok"*-at, valamint a II. részben kilenc tételben közölt *"Levelek"*-et követően. (4.)

Az irodalomtörténet szerzője a szóban forgó verset "dicsérő éneknek" fogja fel: "Ez a lauda (vagy "laude"): a Teremtő magasztalása, teremtményei által vagy a teremtményekért, aszerint, hogyan értelmezzük - fordítjuk a kétszer megismétlődő "per" szócskát. (3.) (12. old.) Az említett *"Imádságok"* c. részben szereplő művek között már a címben is három alkalommal fordul elő a *dicséret* szó mint műfaj, de az első, *"Az erények üdvözlése"* c. mű a címet követő magyarázatban is szerepel. A cím, illetve műfajmagyarázat a *lauda*, a dicséret műfaját összekapcsolja a kortárs olasz világi költészet másik vonulatával, a lovagi költészettel: Celanói Tamás is említi e mű címét ..., melynek műfaja a *"lauda"*, a dicséret. Ez a lovagi költészettel és a liturgia nyelvével egyaránt rokon." (4.) (55. old.) A *"lauda"*, a dicséret műfaja valóban a Trecento költészetét, Dantét és a reneszánsz szemléletét előkészítő, azt megelőző lovagi, udvari költészetben fedezhető fel, amely a szicíliai, majd a toszkán lírában virágzott, és a *"Dolce stil nuovo"* trubadúrköltészetében érte el teljesítményének csúcspontját.

Assisi Szent Ferenc költészete, mint önként vállalt, evangéliumot élő, krisztuskövető apostoli tevékenysége, prédikációi a "tavasz" beköszöntését, az újjászületést, a reneszánsz szellemiségét volt hivatott előmozdítani a vallásos megújulás, azaz az evangéliumi, krisztusi igazság megtapasztalásának, személyes képviselésének jegyében. Igazságtapasztalata nem prófétai, hanem apostoli szerepvállalásra tette alkalmassá: a kinyilatkoztatott, a próféták és maga Jézus által kimondott, az apostolok és evangélisták által hirdetett és lejegyzett igazság személyes vállalása, életbeli képviselése, érvényesítése, ezáltal az élet, a világ, a vallási és kultúrközösség megszentelése, újra-evangelizációja vált a feladatává. Szent Ferenc apostoli szerepvállalása nem azonosítható a reneszánsz szellemi arisztokratáinak prófétai szerepvállalásával, akik számára magától értetődő volt az igazság prófétai képviseléséből adódóan annak evilági érvényesülése. Szent Ferenc életének, műveinek, apostoli szerepvállalásának tanulmányozása meggyőző bennünket arról, hogy megtérése, megigazulása, rajongó szeretettel vállalt apostoli szerepvállalása a transzcendens isteni igazság, mint az evangéliumok krisztusi igazságának és tanításának döbbenetes, alakító erejű megtapasztalásából ered, amely igazságot, mint belső tapasztalást és élményt az Emberfia magasztos egyszerűségéhez hasonló módon, egyéni életében, testvéri, emberi közösségben képviselni hivatott. Szent Ferenc megtérése, megigazulása, látomásai (pl. a Szent Damián templomban a Keresztre feszített Krisztussal történő beszélgetése, lemondása a földi javokról, a tüzes szekér látomása, Szent Ferenc extázisai, Krisztus stigmáinak elnyerése, stb.) legfontosabb, döntő élményéből, az igazság és a lét, Krisztus igazsága abszolút érvényességének megtapasztalásából ered.

A Dr. Diós István szerkesztette *"Szentek élete"* csaknem ezer oldalas mű, melynek Assisi Szent Ferencről szóló fejezetében többször szó esik Ferenc tanulatlanságáról, hibás beszédéről és írásáról (5.) (566. old.), arról, hogy nem volt tudós (5.) (575. old.). Ugyanott a következő áll: *"S bár ő maga nem olvasta a Szentírást, annak szellemét annyira magában hordozta, mint kevesen mások. Művelt teológusok csodálkoztak el a szentírásmagyarázatain, és egy domonkos teológus így nyilatkozott róla: "Ennek az embernek a teológiája tisztaságával és emelkedettségével a sas szárnyalásához hasonlít, amihez mérten"*

a mi tudományunk hason csúszik a földön.” (5.)(576.old.) Hasonló “csodáról”, belső megvilágosodáson alapuló csodálatos prédikációiról számtalan említést találunk a Szentről szóló írásokban.

A *Szentek élete* c. könyvben olvashatjuk Spoletói Tamás emlékezését Ferenc egy bolognai prédikációjáról: “Amikor Bolognában tanultam, láttam Ferencet, amint a városháza előtti téren prédikált. Összegyűlt csaknem az egész város. Olyan jól és okosan beszélt, hogy a professzorok elámultak ennek a műveletlen embernek a bölcsességén. Közben pedig úgy tűnt, hogy nem is prédikált, hanem beszélget a tömeggel. Az öltözéke szegényes volt, a megjelenése sem volt különösebben vonzó, arca sem volt szép, Isten azonban csodálatos erőt kölcsönzött szavainak. Az emberek olyan nagy tisztelettel voltak iránta, hogy valamennyien a közelébe akartak férközni, hogy legalább a ruhája szegélyét érinthessék.” (5.)(574.old.) A szerző Szent Ferenc III. Honorius pápa és a bíborosi testület előtt tartott prédikációjáról ír. Az ostiai bíboros, Hugó, aki Ferenc barátja és védelmezője volt, “ismervén védenie kendőzetlen egyéniségét, aggódott csupasz egyszerűsége miatt.” Éppen ezért megíratott és betanítatott vele egy beszédet, hogy elejét vegye Ferenc lelkesedése váratlan túlkapásainak. Ferenc meg is tanulta a beszédet, de amikor ott állt a pápa előtt, teljesen megfélemedezett a tanultakról, és prédikálni kezdett a szívéből. Miközben a prelátusok jogtalan követeléseiről és rossz példájáról szólt, Hugó bíboros legszívesebben a padló alá bújt volna. “Ferenc azonban olyan hévvel beszélt, a lába olyan gyorsan járt, mintha táncolna. Valamennyi hallgatója megdöbbszent és elcsodálkozott a prédikátor bátorságán.” (5.)(574.old.)

A világi, a hétköznapi élet logikájától elszakadni nem képes, a földi “siralomvölgyet” abszolútnak tételező ember számára “csodának” tekintett jelenség Ferenc evangéliumi, Jézust követő élete, melynek lényege az egész teremteshez fűződő viszonyának gyökeres átrendeződése. Gondolkodásának alapja nem a közvetlen tapasztalati élet, nem az élet aktuális viszonylatrendszerébe történő beilleszkedés és hasonulás, hanem a kinyilatkoztatott, az evangéliumokban lejegyzett, Krisztus által tanított igazság és élet személyes megtapasztalása, amelynek feltétele az a belső hit és meggyőződés, hogy Isten és a Vele egylényegű Jézus Krisztus él, vele mint a Mindenség forrásával s egyszersmind mint élő személlyel kapcsolatba lehet lépni.

Szent Ferenc képeken, legendákban, hagyományban megörökített csodálatos látomásai, “hallucinációi” szemléletváltását, megigazulását előidéző személyes igazságtapasztalatából erednek, s így az előzőekben mondottaknak megfelelően dialogikusak. Ilyen fiatal lovagként látott álma, amelyben egy hang szól hozzá, amely életszemléletének, életprogramjának megváltoztatását kéri tőle. Ilyen a félig összedőlt San Damiano templombéli látomása, pontosabban a kereszt előtt imádkozó Ferenc beszélgetése a kereszttel, és az akkor kapott szimbolikus utasítás, amely a templom, illetve az egyház roskadozó épületének kiigazítását kéri tőle. Párbeszédes, személyes viszonyban áll az Igazsággal, a Teremtővel, a teremtéssel, embertársaival, az egész teremtetett természettel, akinek prédikál, s Jézus evangéliumi tanításainak állandó említésével nem csupán a vállalt Jézust-követő evangéliumi élet gondolati alapját tartja szem előtt, de miután a Szentíráshoz, mint az igazság kinyilatkoztatásához való viszonya személyes, párbeszédes, ez az igazsághoz és önmagához való viszonyulásának is az alapja.

Szent Ferenc művei első részének címe: “Életszabályok”, amelyeknek első pontjában a tizennyolc részben felsorolt “*Intelmek*” találhatók. Ferenc intelmeit a kiadás alcíme szerint testvéreireh intézte; dialogikus formát használt. Az “*Intelmek*” első

pontjában az “Úr testéről” beszél Ferenc: az Úr Jézus így beszél tanítványaihoz: “*Én vagyok az út, az igazság és az élet. Senki sem juthat el az Atyához csak általam. Ha engem ismertetek volna, atyámat is ismertétek volna: de mostantól fogva ismeritek és látjátok őt.*” (4.)(5. old.)

Az Úr és az apostolok evangéliumi párbeszédét idézve Jézus kettős természete, látható ember-volta és láthatatlan, de hittel tapasztalható Istensége példájára alapozva Jézus, az igazság, a szentség hit általi, belső lelki, személyes befogadására teszi a hangsúlyt Ferenc a dologi, a külső, tárgyi megjelenésen túlmenően (test, kenyér, bor): “*De a Fiút se látja senki másként, mint az Atyát, mert hiszen egyenlő az Atyával, sem másként, mint a Szentlelket. Mindazok tehát, akik a mi Urunkat Jézust csak embersége szerint látták és nem látták őt lelke és Istensége szerint, és nem hitték róla, hogy Isten valóságos Fia, elkárhoztak. Hasonlóan azok is, akik látják ugyan a szentséget, mely az oltáron a pap kezében az Úr szavai által a kenyér és bor színében megszentelődik, de nem látják lelke és istensége szerint és nem hiszik róla, hogy az valósággal a mi Urunk Jézus Krisztus szentséges teste és vére, elkárhoznak. Hiszen maga a Magasságbeli tanúsítja: “Ez az én testem, az én vérem, az én új szövetségem (mely sokakért kiontatik); és aki eszi az én testemet és issza az én véremet, annak örök élete van. Tehát az Úrnak híveiben lakozó lelke az, aki veszi az Úr szentséges testét és véré; mindenki más, akiben nincs ebből a lélekből, és mégis venni merészezi a szentséget, ítéletét eszi és issza.”* (4.)(5. old.)

Szent Ferenc “*Intelmeiből*” idézett szavait lényegi, belső igazságtapasztalata megvilágításának, ezáltal mások számára is hozzáférhetővé és követhetővé tétele szándékával magyarázhatjuk, mint ez a fenti idézet folytatásából is kiderül: “*Nos tehát emberek fiai, meddig lesztek még nehéz szívvel? Miért nem ismeritek meg az igazságot és miért nem hisztek Isten Fiában? Íme, nap-nap után megalázza magát, mint akkor, amikor trónjáról a Szűz méhébe szállott alá; nap-nap után közénk jön alázatos külsőben; nap-nap után leszáll atyja öléről az oltárra és a pap kezébe adja magát. És mint egykoron valódi testében jelent meg a szent apostoloknak, azonképpen most a szent kenyérben mutatja meg magát nekünk. És miként az apostolok testi szemeikkel csak testét látták, de lelki szemeikkel szemlélve Istennek hitték őt, akként mi is, bár testi szemünkkel csak a kenyeret és a bort látjuk, tapasztaljuk meg és higgyük szilárdan, hogy ez az ő élő és valóságos teste és vére. Így marad az Úr mindenkoron híveivel, amint maga mondja: Íme, én veletek vagyok a világ végezetéig.*” (4.)(6. old.)

Szent Ferenc “*Intelmeinek*” idézett sorai a személyes, belső igazságtapasztalás élményéről, annak fontosságáról, elsődlegességéről szólnak. A Krisztusi igazság személyes, belső tapasztalata Ferenc alapvető élménye, megigazulásának előidézője. Nyilvánvaló, hogy ez a belső tapasztalás az evangéliumi tanítás, a krisztusi transzcendens igazság megélése, s mint olyan, a Szentírás (Ó- és Újszövetségi) emberközpontú világának Ferenc általi aktuális megvalósulása. Az Igazságban, Krisztus kinyilatkoztatott igazságában élés mindent elhomályosító, örömteli teljesség-élménye, mivel a szellemi arisztokrata, Krisztus szellemiségének teljes, spontán befogadásán alapszik, a reneszánsz arisztokratikus, emberközpontú világszemléletének előhírnöke, annak nem prófétai, hanem apostoli szerepvállalásban megnyilvánuló, azaz a belső, megtapasztalt igazságot mások hasonló belső megigazulása céljából viselkedéssel, életmóddal, de belső, az igazság által vezérelt tapasztalást közvetítő tevékenységben fejeződik ki. A középkort beteljesítő, a reneszánsz szellemiségét elősegítő folyamatként értelmezhetjük Szent Ferenc egész életét, küldetését és szerepvállalását, amelyben egyéniségét belsőleg vezérlő krisztusi igazságtapasztalata



életmódbeli változtatásában és apostoli tevékenységében jut kifejezésre. Ebből az alapvető szellemi tapasztalásból származik Szent Ferenc egész tanításának, példázat értékű életének minden részlete, mint pl. a szegénység vállalása, a lelki szegénység dicsérete, az engedelmesség, békesség, a türelem, az alázatosság, az Úr követésének programja.

Ferenc számára, mint Krisztus apostolai számára is döntő, átlényegítő belső befogadás tapasztalása fejeződik ki *“A Miatyánk kifejtése”* c. imájában, ami Krisztus imájának értelmezése. Ez az elmélkedés a krisztusi igazság belső megtapasztalásának szükségességére tanít. Így pl. az imádság 3. sora *“Szenteltesék meg a te neved”* Ferenc imájában a következő sorokkal bővül: *“Ragyogjon föl bennünk a Te ismereted, milyen a te jótéteményeid hosszúsága, fönséged magassága és ítéleteid mélysége.”* Az eredeti ima több sorát is a belső Krisztus-élmény igénye hatja át. 4. sor: *Jöjjön el a te országod: hogy te uralkodjál bennünk kegyelmeddel és vezess bennünket a te országodba, ahol színed látása homálytalan, szereteted tökéletes, barátságod boldogságot árasztó...”* A krisztusi ima 4. sorában a parúziára, azaz Isten országa eljövételére utalást a krisztusi igazság, tanítás, emberekben, az emberi világban történő diadalmas érvényesülésének, belső megvalósulásának tartja. Ez folytatódik az 5. sor értelmezésében is: *“Legyen meg a te akaratom, miképpen a mennyben, azonképpen itt a földön is: hogy teljes szívünkől szeressünk téged és szüntelenül reád gondoljunk, hogy teljes lelkünkől mindig utánad sóvárogjunk, hogy teljes elménkől minden szándékunkat feléd irányozzuk...”* (57.old.)

Az *“Intelmek”* fentebb idézett soraira rímelő módon a Miatyánk 6., 7. sorát, amely a *“Mindennapi kenyerünkre”* vonatkozik, Szent Ferenc a lélek, a szellem táplálékaként, az emelkedett élethez elengedhetetlen krisztusi igazságként értékeli: *“Mindennapi kenyerünket a te szerelmes Fiadat, a mi urunk Jézus Krisztust, add meg nekünk ma: annak a szeretetnek emlékezetére, megértésére és tisztelésére, amellyel írántunk viseltetett, és azokéra, amiket érettünk mondott, tett és szenvedett.* (4.)(57.old.)

A fenti sorokban megnyilvánuló szellemben kell értelmezzük a Szent Ferenc-i tanítás többi pontját is, mint pl. a szeretetről, a türelemről, a lelki szegénységről, a szív tisztaságáról, az engedelmességről szóló gondolatokat.

Szent Ferenc *“A meg nem erősített regula”* (*Regula non bullata*) c. művében fogalmazza meg életformáját, amely a Jézus Krisztus evangéliuma szerinti életről szól. A tulajdon nélküli, engedelmességben és tisztaságban történő élet egyik mottójaként a Regulában idézett Jézusi mondat szerepelt Máté evangéliumából. *“Aki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel keresztjét és kövessen engem.”* (13.old) Az Úr követéséről Ferenc a 6. részben is ír, amikor az evangéliumi jó pásztorra utalva a következőket mondja: *“Nagy szűgyen tehát ránk, Isteni szolgálóra, hogy míg a szentek cselekedték a nagy tetteket, mi csupán tetteik hirdetésével akarunk dicsőséget és tiszteletet kivívni magunknak.”* (4.)(78. old.) Az idézett sorok az igehirdetők azon kötelességére utalnak, hogy Ferenc szerint az Úr követőjének nem csupán ismernie kell a nagy elődök cselekedeteit, de azokra ráhangolódva, igazukat belső meggyőződéssé mélyítve, mint belső vezérlési elvet cselekedetben kell kifejezni, érvényre juttatni.

Hasonló gondolatot fogalmaz meg az *“Intelmek”* 7. pontjában a *“Hogy a jó cselekedet nyomon kísérje a tudományt”* c. részben. Ferenc itt Pál apostol gondolatából indul ki: Azt mondja az apostol: *“A betű öl, a lélek pedig élte.”*

Ferenc értelmezésében: *“Betű által halnak meg azok, akik csak a szavakat óhajtják tudni, hogy így bölcsőbbnek tűnjenek fel másoknál, s így akarnak nagy vagyont szerezni, hogy azt rokonaik s barátaik közt szétoszthassák. És betű által halnak meg azok a*

szerzetesek is, akik nem akarják követni a Szentírás (szó szerint Szent betű) szellemét, hanem beérik a szavak merő tudásával és értelmezésével. És viszont azokat élteti a Szentírás szelleme, akik egész tudományukat, melyet szereztek és még szerezni kívánnak, nem a testnek tulajdonítják, hanem szóval és példaadással a fölséges Úristennek adják vissza, akitől minden jó ered.” ((4.)(18.old.) Láthatjuk, hogy a fenti idézet a személytelen ismeretet, a szavak, a betű “testi”, profán, világi “tudományát”, mint a világi érvényesülés és hatalom eszközt állítja szembe a “szent betű” értelmet adó, igazságban megalapozott, mert a Szentírásban gyökerező és ember által szellemben-cselekedetben követendő programjával. Hasonló problémáról ír Ferenc a már idézett, “A meg nem erősített regula” 17., az “Igehirdetőkrol” c. részében, amelynek 9. pontjában így ír: “Ezért mindnyájan óvakodjunk testvéreim minden gögtől és hiú dicsekvéstől. És őrizzük meg magunkat e világ bölcsességétől és a test okosságától. mert a test szelleme jobban töri magát a csengő szavak után, a cselekvéssel ellenben keveset gondol, s nem a lélek bensejében keresi a vallásosságot és szentséget, hanem beéri a csak külsőleg, emberi szemnek mutakozó vallásossággal és szentséggel.” (4.)(22.old.) A tudomány, mint a “test okossága” a fenti idézetben is azért áll szemben a Szent Ferenc halálának évében születő tudós teológus, Szent Tamás által Szent Tudománynak nevezett bölcsességgel, mert nem a kinyilatkoztatott transzcendens igazságból eredeztethető, és célja, lehetőségei is korlátozottak, a világ mint “siralomvölgy” által irányítottak. Ennek megfelelően mint Ferenc az “Intelmek” 5., “Hogy senki se fuvalkodjék fel, hanem az Úr keresztyében dicsekedjék” c. részében írja, a tudományra, mint a “test országára” hagyatkozó és a krisztusi megváltás programjáról elfeledkező ember méltatlan istenarcúságára és eltévelyedve, az igazság krisztusi programjának követése helyett ördögi példát követ: “Szíveld meg ó ember, milyen nagy kitiüntetésben részesített téged az Úristen, amikor test szerint szeretett Fiának képére, lélek szerint pedig saját hasonlatosságára teremtet és alkotott. És íme, az összes teremtmények, melyek az ég alatt találhatók, a maguk módján jobban szolgálják és ismerik teremtetőjüket és tisztességesebben engedelmeskednek neki, mint te... És vajon mivel dicsekedhetsz? Mert ha olyan éleselméjű és bölcs volnál is, hogy rendelkezél a tudományok teljességével, értenéd a különféle nyelveket, mélyen bele tudnál merülni az új titkainak fűrkészésébe, mindezzel nem dicsekedhetnél, mert íme egyetlen ördög többet tudott az égi dolgokról és most többet tud a földiekről, mint valamennyi földi ember együttvéve... Ellenben igenis dicsekedhetünk erőtlenségeinkkel és a mi Urunk Jézus Krisztus szent keresztyének mindennapi hordozásával.” (4.)(7.old.) A fenti idézet szerint Ferenc elgondolásában az ember istenarcúsága, az igazságban élés a mindennapokban Jézust követő engedelmességben rejlik. A nem a krisztusi, nem belső igazság által vezérelt ember engedetlenné válik és könnyen eltévelyedik. “A saját akarat gonoszságáról” c. írásban Ferenc a Teremtés könyvében leírt tiltott fák gyümölcseről írva a “jó tudás fáját” értelmezve ismét csak a tudás miatti engedetlenség és eltévelyedés veszélyeiről ír: “Az Úr így szólt Ádámhoz: Minden fáról egyél, de a jó és rossz tudás fájáról ne egyél. Ádám tehát a Paradicsom minden fájáról ehetett, és míg nem szegült ellene az engedelmességnek, nem vétkezett. Mert a jó tudás fájáról az eszik, aki akaratát a maga kizárólagos tulajdonának tartja, és aki felfuvalkodik azon jók miatt, amiket az Úr mond és művel általa. És így a gonosz lélek csábítása és a parancs megszegése révén megterem a rossz tudás gyümölcse.” (4.)(6.old.)

Celanói Tamás szavai Ferenc tevékenységét így méltatják: “A világ megöregedett, ráncos és bibircsókos lett a sok büntől; a szerzetesrendek letértek az apostolok nyomáról, és a bűnök éjszakája a legsötétebb órához érkezett. És íme hirtelen feltűnik egy új ember a

*földön. Életre szólít egy új társaságot, és a népek ámulattal nézték, hogy visszatérnek az apostoli idők jelei és az ősegyház már rég eltemetettnek vélt tökéletessége újjáéledt!” (5.)(572.old.)*

Az Assisi Szent Ferenc életét, munkásságát méltató szakirodalomban a Szent szerepvállalását értelmezve számos ponton egyetértenek a szerzők. Az életmű és a vállalt küldetés kétségkívül legfontosabb mozzanata: “megélni, megvalósítani a teljes Evangéliumot, a szeretet teljes odaadásával és leleményességével” – olvashatjuk az Assisi Szent Ferenc és a Fioretti c. kiadvány előszavában. Szent Ferenc küldetését és életét a legjelentősebb Krisztus-követő magatartásként értelmezhetjük. Az idézett művet bevezető Chesterton-tanulmányt megelőző előszóban Prohászka Ottokár véleményét olvashatjuk:

“A Fioretti elénk állítja azt a csodálatos embert, aki “az evangéliumnak új lendületet adott. Ő adott a dermedt életnek új tavaszt, az embereknek új bizalmat, s új dalos kedvet. Ő mint “második Krisztus” járt itt, s az evangéliumot glosszák s magyarázatok nélkül élte, s a szeretetet Krisztus s minden iránt, ami van, s a boldogságot, hogy vagyunk s szerethetünk, a hamu alól lángralobbantotta, s mindezért végre hitelesítésül a szeretet őt pecsétjét, Krisztus őt szent sebének saját testében való kiverődését vette...”

Prohászkanak igaza van abban, hogy napjaink szociális problémáit is a Szent Ferenc által megélt és felmutatott igazság és szeretet élménye alapján lehet csak megoldani. Chesterton jelzett tanulmányában rámutat a Szent életművében megnyilvánuló kettősségre: az életöröm és az aszkézis ellentmondására, amely szorosan kapcsolódik Szent Ferenc költőiségéhez, költő mivoltához. Ezek a meglévő vagy vélt ellentmondások értelemszerűen feloldódnak, ha Ferenc életét, vallásos, szerzetesi, prédikatori küldetését és költészetét egységben szemléljük. Chesterton tanulmányának talán legizgalmasabb gondolatát abban a megállapításban látom, amellyel Szent Ferenc tevékenységének jelentőségét kultúrtörténetileg próbálja meghatározni. Erről így olvashatunk Chesterton bevezetőjének 2. fejezetében: “Szent Ferencnek s a tizenkettedikből a tizenharmadik századba hajló átmenetnek történeti jelentősége éppen abban rejlik, hogy megjelölték a határvonalat, melynél a vezeklésnek ez a korszaka véget ért.” (32. old.) Chesterton a középkort lezáró, s az új kort, az újjászületést, a reneszánszt előkészítő jelenségnek tartja Szent Ferencet. A tanulmányíró véleménye szerint Krisztus születése után 11-12 évszázadnak el kellett telnie, hogy a keresztény világ megszabaduljon a “természetesnek” tartott ókor pogány szemléletének “természetes züllöttségétől és romlottságától”, amely elképzelhetetlen lett volna a kereszténység dualizmusa, misztikus tapasztalata, a természetfölötti transzcendenciája nélkül. A megszentelődés és megtisztulás jegyében eltelt tízegynéhány évszázad, az ún. “sötét középkor” lezárásaként, a középkori gondolat beteljesítőjeként értelmezhető Szent Ferenc alakja. Ferenc világszemlélete az ún. Istenközpontú világkép alapján értelmezhető. A nem evilágból való igazság és vallás, a pogány ókor természeti vallásának kizárólagos immanenciában megtapasztalható szenvedélyeinek tagadása volt, amely tagadásnak, mint a természettől, az élettől, az élet pogány örömeitől történő elfordulásaiként értelmezhetők a korai kereszténység remetéinek sivatagba, barlangba történő visszavonulásai, a transzcendenciában, a földi világ kihívásai, csábításai ellenében történő kiteljesedése és a megváltás és az üdvörténet, mint egyéni és a vallási közösség számára elérhető üdvösség túlvilági, természetfölötti megvalósulásának reménye.

Szent Ferenc kora a keresztes hadjáratok ideje, a lovagkor kiteljesedésének kora, a reneszánsz szellemiségét előkészítő, a lovagi szerelmet, ezt a bonyolult, tiszta, evilági és misztikus élményt egybefogó, az extatikus, felemelő, alakító vallásos élmény magaslátára

emelő provenzál trubadúrköltészet, majd az itáliai földön megvalósuló „édes új stílus” kibontakozásának a kora. Ezekben a lovagiasságot tükröző szerelmes versekben már nyoma sincs az ókor pogány, kicsapongó szenvedélyeinek, emelkedett, személyes élmény fejeződik ki bennük. Ferenc életrajzírói kivétel nélkül megjegyzik, hogy kora ifjúságától kezdve vonzalmat érzett a költészet iránt. Mindenekelőtt a francia trubadúrköltészet vonzotta; maga is trubadúrköltőnek készült, többször is fellépett városában ilyen szerepben. Vallási önmagára találását követően az Evangélium igazságának személyes élménye ebből az alakító erejű élményből táplálkozik, innen a túlradó öröm és derű, valamint Krisztus-követő alázatos szerzetes aszkézisre való hajlama. Szent Ferenc Krisztus-követő cselekedeteiben, mértékletességében és önmegtagadásában a Mester Jézus sugallatára cselekedett. Chesterton bevezető tanulmányának „Krisztus tükre” c. nyolcadik fejezetében arra utal, hogy míg Ferenc emberszeretetének számos játékos parabolája az Evangélium. Hegyi beszédének hatására született, élete végére Szent Ferenc Krisztust követve a másik hegyhez, a Golgotához is közelebb jutott. A tanulmányíró a mártíromság keresését állítja a Szent életének végső szakasza középpontjába: „Csordultig telt annak érzésével, hogy nem szenvedett eleget; arra sem méltó, hogy az ő szenvedő Istenének távoli követője legyen.” (116-117. old.)

Szent Ferenc emelkedett hangvételi verseiben, imáiban, himnuszaiban az isteni nagyság, az isteni igazság, a jóság és szépség forrását szólítja meg, és ebben a megszólításban, mint párbeszédben megtapasztalja és kifejezésre juttatja azt a csodát, amelyben az egyszerű földi teremtmény az isteni teljesség belső szemlélésére törekedhet. A fölséges Isten dicsérete c. költeményének, himnuszának emelkedett soraiban erről a csodáról ír, amely az igazsággal párbeszédet folytató teremtmény, a porból és hamuból teremtett ember az igazság által megérintve Isten-arcúságát tapasztalja meg. Ugyanakkor világosan meg kell mondani, hogy a szerző, a költő Ferenc tapasztalata, a versben kifejezett igazságtapasztalat, azaz az értelemtapasztalás ellenére sem válik emberközpontúvá: misztikus lelki élménye mint extatikus vallási élmény a Teremtőhöz fordulás örömről és bizonyosságáról szól, amely a Mindenható Megszólított csodatévő kegyelme által válhat egyéni, személyes élménnyé. *“Szent vagy, egyetlen Úristen, / ki csodákat művelsz./ Erős vagy, nagy vagy, fölséges vagy / te vagy a mindenható király, / Szentséges Atya, ég és föld királya. / Hármass és egy Úr vagy, istenek Istene, / te vagy a jó, minden jó, a legfőbb jó, / az Úr, az élő és igaz Isten. / Te vagy a szerelem, a szeretet; / te vagy a bölcsesség, / te vagy az alázat, / te vagy a türelem, / te vagy a szépség, / te vagy a kedvesség, / te vagy a biztonság, / te vagy a megnyugvás, / te vagy az öröm, / te vagy reményünk és vígasságunk, / te vagy az igazságosság, / te vagy a mértékletesség, / te vagy a minket egészen betöltő gazdagság. / Te vagy a szépség, / te vagy a kedvesség, / te vagy védelmezőnk, / őrállónk és oltalmazónk; / te vagy az erősség, te vagy az enyhülés. / Te vagy a reményünk, / te vagy a hitünk, / te vagy a szeretetünk, / te vagy minden édességünk, / te vagy a mi örök életünk: / Nagy és csodálatos Úr, / mindenható Isten, irgalmas üdvözítő.”*

A negyedik számmal jelzett sortól kezdődően („Te vagy a szerelem, ...”) sorolja fel a költemény azokat az ember által Isten kegyelméből megtapasztalható élményeket és tulajdonságokat, amelyek az életet igazzá, értelmessé, s ami a legfontosabb, Istennek tetszővé változtatják, s amelyek a Krisztus-utánzó Ferenc és közössége számára oly fontos értékek voltak: pl. a szeretet, az alázat, a türelem, a kedvesség, a mértékletesség, stb. Hangsúlyozni szeretném, hogy értelmezésem szerint mindezen tulajdonságokról, mint egyfajta emberi teljesség, pontosabban az ember Istenarcúságának alkotóelemeiről nem

mint eleve feltételezett, önmagában adott, feltétlen-reflex-szerűen működésbe lépő tapasztalásról szól a vers, hanem mindezen tapasztalás megélése az Isten segítő kegyelméből a Hozzá áhíttattal, szeretettel és alázattal forduló ember élménye, aki hálás elragadtatással éli meg mint egy kegyet, hogy Isten képmására teremtettségének, ennek a csodának szintén csak csodába illő élményében részt vehet. Szent Ferenc már említett legnépszerűbb és legismertebb műve a Naphimnusz. "Mindenható, fölséges és jóságos Úr, / Tied a dicséret, dicsőség és imádás, / És minden áldás. / Minden egyedül téged illet, Fölség, / És nem méltó az ember, hogy nevedet kimondja. / Áldott légy, Uram, s minden alkotásod, / Legfőképpen urunk-bátyánk, a Nap, / Aki a nappalt adja / és aki reánk deríti a te világosságod. / És szép ő és sugárzó nagy ragyogással ékes: / A te képed, Fölséges. / Áldjon, Uram téged Hold nénénk / és minden csillaga az égnek; / őket az égen alkotta kezéd fényesnek, drágaszépnek! / Áldjon, Uram, tégedet Szél öcsénk, / Levegő, felhő, jó és rút idő, / kik által élteted minden te alkotásodat. / Áldjon, Uram, tégedet Víz hűgünk, / oly nagyon hasznos ő, / oly drága, tiszta és alázatos. / Áldjon, Uram, Tűz bátyánk; / Vele gyújtasz világot éjszakán. / És szép ő és erős, hatalmas és vidám." / Áldjon, Uram, téged Földanya nénénk, / Ki minket hord és enni ad. / És mindennemű gyümölcsöt terem, / füveket és színes virágokat. / Áldjon, Uram, téged minden ember, / ki szerelmedért másnak megbocsát. / És aki tűr gyötrelmet, nyavalyát. / Boldogok, kik túrnek békességgel, / Mert tőled nyernek majd, Fölséges, koronát. / Áldjon, Uram, nővérünk, a testi halál, / Aki elől élő ember el nem futhat. / Akik halálos bűnben halnak meg, jaj azoknak, / És boldogok, akik magukat megadták / te szent akaratoknak, / Második halál nem fog fájni azoknak. / Dicsérjétek Uramat és áldjátok, / És mondjátok hálát neki, / és nagy alázatosan szolgáljátok." (Sík Sándor fordítása, módosítással)

Az előbbi elemzés gondolataival analóg módon értelmezhetjük a Naphimnuszt is. A verset megelőző kiadói megjegyzésben olvasható magyarázat: "A fordítót ezért szinte megoldhatatlan feladat elé állítja a *per* szó fordítása *Áldott légy Uram, minden alkotásod-ért/által*." – a költemény jelentését, értelmezését befolyásoló szereppel bír. Önkéntelenül is az a gondolat merül fel az elemzőben, hogy az eredeti vers, az eredeti szöveg jelentésének ez a kettőssége Szent Ferenc szellemiségének, az egész Ferenc-jelenségnek, s természetesen a szóban forgó költemény értelmezésének a kettősségét engedi megvilágítani. Ebben a kettősségben érhető tetten a Ferenc által betöltött szellemi küldetés kultúrtörténeti értelme, amelyben a vallásos költészet egyedülálló jelentőségű európai reprezentánsa mint már korábban említettem, a középkori gondolkodás beteljesítőjének tekinthető, ami az azt követő reneszánsz gondolkodás lehetőségét teremtette meg. A fordítói magyarázatban jelzett kettősség véleményem szerint az értelmezésben nem oldható fel, és félreértés lenne ezt a kettősséget valamelyik lehetséges jelentés zárójelbe tételével kiiktatni. Ferenc Naphimnusza a Mindenható dicsérete teremtményei által, aki a világmindenséget, a Napot, a világosságot, az égitesteket, a természetet, a vizet, a Földet, és az embert saját dicsőségére és az üdvörtörténeti ígéletben az Igazság örök látására teremtette. A dicsérő himnuszt zengő, az Alkotót alkotásaiban is megtapasztaló emelkedett szellemű szerző mint a teremtmények egyike abban a kiváltságos, mondhatni kegyelmi helyzetben van, hogy a teremtmények közül kizárólagosan megtapasztalhatja Isten teremtő nagyságát. A himnusz mint az előző költemény esetében is a belső teljességet megtapasztaló költőnek minden teljesség és igazság letéteményeséhez fordulásával kezdődik, amely Isten szétáradó igazságának és szeretetének megtapasztalásából táplálkozik. A felemelő élmény szubjektuma kivételezett teremtmény a többi teremtmény között, de a hozzáfordulás személyes léttapasztalásában a

vers belső felsorolásában részesülnek a teremtetés felsorolt egyedei is. Így ebben a szinte vallásos szertartásra emlékeztető átlényegítő átváltozásban a teremtetés személytelen egyedeiből az élő értelemmel bíró igazság, mint teremtetői akarat megismerésére résztvevőivé válnak. De ebben a személyes emelkedettségben mint átváltozásban értelmet tapasztaló és ugyanakkor önmaga is alkotóvá, teremtetővé váló Ember (aki ebben a teremtetői, alkotói együttműködésben, partnerségben válik Isten képéhez hasonlatossá), ugyanakkor a teremtető kinyilatkoztató rendeltetése szerint a Mindenható által teremtetett földi világnak örömteli, sugárzóan boldog gazdájává, a teremtetett világban otthonára lelő, alkotásra kész emberré is válik. A 14 gondolati egységből álló Himnusz az igaz ember személyes tapasztalatát szövegezte meg, amelyben a Teremtetés Könyvének kinyilatkoztatása mellett a Törvény illetve Jézus imájának elemei is megszólalnak. A modern ember talán értetlenül áll a költeményt befejező részben kifejeződő halálélmény előtt. A vers értő olvasója számára azonban világos, hogy az Istennek tetsző élet igaz programját megvalósító ember számára a testi halál nem jelenthet problémát, csak a bűn, ami az isteni akarat, felajánlott együttműködési szándék visszautasítását jelenti. A vers az említett kettősség ellenére sem mélyíti el a középkorra jellemző ellentétet a Teremtető és a teremtetett világ, az igazság és élet, a transzcendencia és immanencia között. Az utóbbi szempontokat (teremtetett világ, élet, immanencia) az előzőek javára feloldja, a Ferenc életművére jellemző, még középkorias Istenközpontú gondolkodás jegyében még akkor is, ha a fordító által jelzett értelmezési lehetőséget is teljes mértékben lehetségesnek és érvényesnek tartjuk. Ez pedig azt jelenti, hogy nemcsak Isten teremtetett világa dicséri a Mestert, hanem ennek következményeként az eszmélkedésre képes, Istenarcú teremtmény, aki a létigazságot megtapasztaló személyesség birtokában átszellemült kapcsolatra képes az Isten által teremtetett világgal, de ezek a "horizontális", evilági szempontok az előbb felfedezett Igazság jegyében maradván nem tárgyasulnak, hanem a transzcendencia hatósugarában maradván annak mindenekfölöttvalóságáról tesznek tanúbizonyságot.

## II. IRODALOMTÖRTÉNET





## AZ ÖNMAGÁRA ISMERŐ SZEMÉLY

Miloš Crnjanski *Čarnojević naplója* című kisregényének értelmezése

Kétségtelenül jelentős alkotás Miloš Crnjanski korai műve, a *Čarnojević naplója* c. kisregénye. Az 1921-ben kiadott, az egyértelműen elismert Ithaka lírájával szinte egyidőben született mű fogadtatása azonban nem igazán egyöntetű – ellentétben az írónak a modern szerb költészetet rangossá tevő lírai kötetével –, s a kortársi kritikák után sem igazán születtek a *Čarnojević naplójának* jelentőségét feltétlenül hangoztató vélemények annak ellenére, hogy a műnek a modern szerb irodalomban elfoglalt helyét rendkívül tárgyyszerűen taglaló munkákkal találkozhatunk. Fölmerül a kérdés, mi az oka annak, hogy a Crnjanski-örökség elevensége, izgató aktualitása elveszik e munkákban, miért marad észrevétlen a humánproblémáknak az a korszerű megoldási javaslata, amit a szerb író ajánl?

Úgy gondoljuk, hogy amennyiben ezen örökség jelentőségének reflektálása elmaradt, annak egyszerűen a szaktudomány ideologikus megkötöttsége az oka, amennyiben az megelégszik az író modernségének, az európai irodalmakhoz való felzárkózásának a bizonygatásával. Külső – nyelvi-stilisztikai-poétikai – ismérvekkel ezt könnyen meg is teheti, hiszen valóban, a kisregény magán hordja mindazokat a formai jegyeket, amelyek egy a modern jegyében született alkotástól elvárhatóak. Természetesen, nem utasítjuk el, és nem is akarjuk kicsinyíteni azoknak a kutatásoknak a fontosságát, amelyek rendkívül árnyaltan járják körbe, megmutatva annak gazdagságát, a kisregény poétikai anyagát – a nyelvi jelektől a stilisztikai eszközökhöz át az ábrázolt világ és az elbeszélő problémájáig –, azonban úgy vélem, hogy e kereteket a Crnjanski-mű mégis meghaladja, mégpedig azáltal, hogy felhagy a zárt keresztény társadalmakat a 19. században jellemző individuális koncepcióval, s az emberség kizárólagos kritériumát a személyhez való ragaszkodásban látja minden egyes művében az *Ithakától* a *Vándorlásokon* és a *Londonon* keresztül egészen a Belgrádot megéneklő gyönyörű vallomásáig. Az ember személy voltának ilyen evidenciaként történő kezelése, ami az író minden művét áthatja, valóban “egyhúrúvá” teszi őt – a szónak egyáltalán nem bántó értelmében.

A szerb szakirodalomban a *Čarnojević naplója* műfaját elfogadottan a lírai regény terminussal határozzák meg. Szerencsésnek mondhatjuk ezt az elnevezést, hiszen plasztikusan érzékelteti azt a feszültséget, amit a líraiság és az objektivitáshoz kötött regényműfaj egymástól független, adott esetben egymást mégis feltételező, egymással kapcsolatban álló paradox kettőssége eredményez. Ez a műben az elbeszélő személye és a világ, az élet viszonyában ábrázolódik.

A 19. századi regényben az individuumnak általa önhitt módon feltételezett középponti helyzete miatt, ill. az individuális szempont problematikusságának feltárása érdekében hős és világ konfliktusa szervezi a művet – gondoljunk például Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés* c. regénye főhősének, Raszkolnyikovnak a történetére. A hős lázadása, világgal való szembenállása, a győzelem érdekében tett titanikus erőfeszítései elfeledtetik vele emberségnek és világnak a másságát, s lényegében tekintve – mégha értetlenül is – elfogadja személyének tárgyasítását, a világ dolgai közé keverését, vagyis ember és individuum képtelen azonosításától nem tud megszabadulni.

A múlt század végén individuum és világ merev szembenállását a műbe bevitt líraiság oldja. A líraiságtól átszőtt Csehov-elbeszélések korszerűségét az individuális szempont

abszolutizálásától való tartózkodás, a "nagy kérdések" megoldásáról történő lemondás, az élet durvaságai, a rideg valóság előli elvagyódás, a problémák megoldásainak jövőbeli reménye okozza. Így a századforduló elbeszélőművészenek líraisága nem a személybe vetett hit evidenciájából fakad, hanem a személynek az élet közönségessége általi bezárulkozása miatti sajnálkozásából ered. A Csehov-hősök – érthető módon – kultúratiszteletük megőrzése érdekében nem láznak, nem helyezkednek szembe az emberségük realizálását is lehetővé tevő közeggel, az élettel, hanem kívárlják (bíznak, reménykednek ebben) annak emberségre, igazságra hangoltságát.

Az emberi jelenség megőrzése, védelme, úgy tűnik, a személyességet igénylő zárt, de mégiscsak keresztény társadalmakban szinte lehetetlenné vált mind az individuumnak szabadságot igénylő kísérletei felől, mind pedig az elfogadáson alapuló magatartásból kiindulva. E tarthatatlan helyzet következménye végül az I. világháborúhoz, a zárt társadalmak megszűnéséhez, értékeinek az elvesztéséhez és sok illúzió felszámolásához vezetett, de egyben ahhoz a felismeréshez, tapasztalathoz is, hogy az elvesztett humánusot mindenkinek magának kell megtalálnia. E lehetőség kétirányú mozgása egyrészt az ember végtelen kiszolgáltatottságában, másrészt pedig erőfeszítései értelmessé tevésében, szabadságának megnyílásában mutatkozott meg. Az I. világháború kegyetlenségét, az élet kiüresedését megélt fiatal nemzedék, elfordulva az élettől, a létet a szubsztanciával azonosítva személytelenül, a mágia eszközeivel a civilizáció terheitől megfosztott primitív lélek mélyén véli megtalálni a humánus nyomait. Bezárkózásuk, amely végül is a kulturális identitás feladásához, az emberi létezés kultúrába ágyazottságának elvetéséhez vezet, elképzeléseik tarthatatlanságával szembesíti őket. E kudarc belátása után letisztult azonban az emberlétet megalapozó kultúrához való kétféle lehetséges viszony: annak személyes vállalása, ill. értelmetlen elutasítása. Crjanski művészetének líraisága az emberséget megalapozó kultúra személyes vállalásában rejlik.

A regényt kezdő mondat – "Ősz és értelmetlen élet." (5.o.) (Az idézetek a következő kiadásból valók: Miloš Crnjanski: Čarnojević naplója. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1973. ford.: Csuka Zoltán.) – magában foglalja azt a kettősséget, ami a mű gondolati egészét, egységét meghatározza. Az ősznek és az élet értelmetlenségének az egybekapcsolása mintha éppen a mondat második részét igazolná, hiszen mi értelme van, mi köze van egymáshoz e két ténymegállapításnak. Ugyanígy, mintegy az élet értelmetlenségét hangsúlyozva villannak fel a továbbiakban egymásután az élet pusztá tényei, jelennek meg kapcsolatok nélkül az üres város kellékei, a fogda, a kávézók, a köd, a fantasztikus színeket magukra öltő fák. A regény lírai hőse azonban nem kívánja elemezni az értelmetlenség okát, nem érdeklik a világ összefüggései vagy összefüggéstelenségei: a világ tényei; amit keres, amire vágyik, az az értelmetlenséget nélkülöző élet: "Ősz és értelmetlen élet. Az éjszakát cigányokkal egy fogdában töltöttem. Kávéházból kávéháza vánszorgok. Odaülök az ablakhoz, és kibámulok a ködbe, meg a rőt, nyirkos, sárga fákra. Hol az élet?" (5.o.)

A mű első bekezdését keretbe záró *értelmetlen élet* és *élet* valójában nem szembeszíthetőek egymással, hiszen nem azonos a minőségük, nem azonos térben, időben mozognak. Míg az *értelmetlen élet* az érzékszervekkel felfogható világ fizikai létezését jelenti, addig az *élet* más törvényeknek engedelmeskedve kívül van a fizikai tér és idő relációján. Ez az élet, amire rákérdez a lírai hős, kétségtelenül létezik, de az érzékszervek számára mégis megfoghatatlan. Leginkább a műben az *ősz* felel meg neki, ami egyértelműen van, létezik, de mégis e műben mennyire áttetszővé, légiessé, megfoghatatlanná válik! Állandóan jelen van a fák, a nedvesség képében, a maga konkrét évszakadottságában, az évszakra jellemző színek felvillantásában, de ugyanakkor ez az *ősz* – sokszor még legnaturalistább leírásakor sem – nem

illeszhető be egyértelműen a fizikai időt jelentő évszakováltások rendjébe, mert nem előzi meg a nyár vagy nem követi a tél. Ez az őszi időtlen, vagy mondhatjuk úgy is, örökérvényű, örök, a mű világának lényegi elve, amely megelőzi az értelmetlen életet, mert az maga az élet. Ebben az interpretációban természetesen az első mondat nem csupán és nem elsősorban az élet értelmetlenségét támasztja alá, hanem életnek és értelmetlen életnek a grammatikailag le nem írható – hiszen az sem nem kapcsolatosnak, sem nem ellentétesnek nem mondható paradox viszonyát tárja elénk. Ez a kettősség meghatározza a mű egészét, de egyben jellemzi is a Crnjanski-oeuvre-öt. A *Čarnojević naplójában* ez a paradoxitás bontakozik ki. Az értelmetlen élet szövetén keresztül állandóan átsejlik az őszi képe, állandóan ott van alatta a fiktitivásában is a legvalóságosabb élet, aminek realitása, egyedüli érvénye a művet átható sorozatos ismétlések, ismétlődések eredményeként válik a művet értő olvasó számára világossá.

Hiszen nem lehet azt mondani, hogy nem az élet (az értelmetlen élet) konkrétsága jelenik meg az elbeszélői tudatban, amikor akár az őt a háborúban végigkísért lengyel erdők véressége és melege villan fel előtte, vagy akár az időtlenné váló jelenben látjuk őt városról városra járva az őszi fák alatt sétálni: "Mennyire elfárasztottak azok a véres, vörös, meleg erdők, a beláthatatlan lengyel erdők. Katona vagyok; ő senki sem tudja, hogy ez mit jelent. De ebben a viharban, amely megszárdította a világot, kevés ember van, aki olyan jóízűen, nyugodtan éli az életét, mint én. Városról városra vándorok, ezek alatt a rőt és sárga őszi fák alatt, amelyek ugyanolyan hatással vannak rám, akár csak Háfizra a bor." (5.o.) Ugyanakkor mégis többről van szó egyszerű visszaemlékezésnél, többről van szó a tárgyi világnak a szubjektív tudatba zárásánál. A szubjektivitáson való túlmutatást jelzik azok a lírai kifejezési formák, amelyek inkább a verset mint a prózát jellemzik: az ismétlések, színek variálásai (véres, vörös, sárga), a tárgyi világ egymásra vonatkoztatása mint az erősítés eszköze (először a lengyel erdőkről, majd a város fáirol van szó), az ellentétek alkalmazása, vagy egy egyszerű hasonlat, ami által végképp túlmutat önmagán a megidézett tényszerű valóság, amennyiben arról van szó, ahogyan Hafiz a bor hatására fedezte fel az élet örömét, vagyis a nem értelmetlen életet, ugyanúgy a magáról naplót író lírai hős az életet az őszi fák hatására, inspirációjára ismeri fel. Természetesen, az *élet* nem az őszi fák következménye, csak az életnek a felismerését, az arra való rácsodálkozást segítik elő, motiválják adott esetben. S bár a naplót író elbeszélő elhatárolja magát az értelem nélküli élettől ("De a fogda, meg a gyakorlatok, meg a bűdös, tetves és átkozott kaszárnya olyannyira hidegen hagy." – 5.o.), s kinyilvánítja szerelmét, önmagára ismerését a vizekben, a fában, de elkülönülése mégsem a tárgyi világ elutasítása, hiszen valamilyen módon szerelme is ott van – bár attól független – az életben, mint ahogy megfoghatatlanul az itteni vizek s a várfal mögötti fal sem választható el a háború megélt borzalmaitól, a fiatal lengyel erdők mocsarától, fától, ahol sokan maradtak betört koponyákkal.

Ugyanez a kettősség figyelhető meg a mű naplóformáját tekintve is. A regény többé-kevésbé kielégíti a hagyományos napló igényeit, hiszen az élet eseményeit jegyzi fel, amelyek meghatározható térhez, a háború körüli időhöz köthetőek. A tényszerűség látszatát erősíti az a grafikai eljárás, amely az egyes részeket – mintegy az objektivitás, a precízesség, a hitelesség meglétét is erősítendő – jól láthatóan elkülöníti egymástól. (Ezt a szerepet a hagyományos naplóírásban a dátumozás töltötte be.) Nem a napló kereteinek a széttörését, hanem annak inkább modernségét, korszerűségét, hitelességét kell látnunk a fizikai idő széttördelésével járó tudatáram megjelenésében. Nem a racionális rend szabályozza a visszaemlékezések belső rendjét, hanem a tudatban megjelenő emlékképek feltolulásának visszaadása, leírása, az elbeszélő személye hitelesíti, garantálja a napló őszinteségét.

Ezért ebben a naplóban nem az *individuális* lélek mozgásait, nem a világnak és az énnek a megrendítően tragikus összeütközését vagy az én tökéletesedési szándékának, erőfeszítéseinek a lenyomatát találjuk. Mindenféle intimitása mellett (gondoljunk csak a gyermek és a fiatal özvegy anya utazásaira) ez a napló mégiscsak közérdekű, hiszen az élet banális vagy unalmasan kétértelmű jelenetein, az individuális lélek mozgásain, időbeliségbe ágyazottságán végig áttetszik az eseményeken túlmutató értelemigény, az elbeszélőnek a lélek halhatatlanságába vetett hitének az evidenciája.

A mű címe Čarnojevićről szóló naplóról beszél, holott a kisregénynek csak töredék, "betét" része szól ennek a különcknek a történetéről. A magyar cím szintén az egész művel azonosítja a naplót, sőt, meghagyja azt az értelmezési lehetőséget is, hogy a napló magának Čarnojevićnek a szerzeménye, holott mint tényről erről nincsen szó. A naplót ugyanis talán Peter Rajic írta – azért bizonytalan ez is, mert a betegágya fölött a barátok tréfás német nyelvű táblája lóg: "Neve: Peter Rajic; rendfokozata: ágyúőtltelék; vallása: görögkeleti; családi állapota: nőtlen; életkora: 23 év; foglalkozása: királygyilkos; diagnóza: tuberkulózis." Mégis azt kell mondanunk, igaz Čarnojević figurájának ilyen hangsúlyozott, szinte kizárólagos szerepet adni, mert személye elsődlegessé válva átítatja a mű világát. A széthulló, értelmet nélkülöző élet Čarnojević személye által be tud kapcsolódni abba az örökkévalóságba, amit talán csak egyedül neki sikerült megtapasztalnia a maga valóságában, amit csupán Čarnojević élt meg. Az ő életének valósága, a létezés értelmessége húzódik végig az értelmetlen élet függőnye mögött, de ez csak annak az embernek a számára érzékelhető, aki képes őt elfogadni, képes azonosulni Čarnojevićtel. Crnjanski az elbeszélés lírai hősével egyetemben erről a tapasztalatáról tesz tanúságot, arról, hogyan tud bekapcsolódni Čarnojević révén az élet szövetén áttörő, de attól független, ahhoz képest transzcendens, vagyis az életből le nem vezethető, abból ki nem következtethető, arra direkt módon nem ható, de azt mégis megalapozó igazságba.

Čarnojević az értékekből kiábránduló, tehetetlenségükbe süppedő, de ugyanakkor mégis az igazra vágó "fáradt bécsi ifjúság" körében jelenik meg. Világuknak képmutatását látva, a megváltás igényével fellépő fiatalok vakon bízva a szó teremtményében találják ki sajátos üdvözlési, bemutatkozási formáikat: "Csendben vettük le a kalapunkat, beléptünk, s mindenki a maga szokása szerint köszönt. S miközben kalapunk alól előlobogott hosszú, fekete hajunk, egymás után hangzott fel: népdal, uraim!, vagy: praeraffaelizmus, urak!, avagy: szindikalizmus, uraim! Ki-ki a maga módján köszönt." (69.o.) Törekvéseik nevetségességét, de ugyanakkor a mögöttük húzódó igénynek – az igazságnak az életben történő megjelenése, az utána történő szívből jövő vágyakozás – a tisztaságát jelzi a megértő önértékelés: "A szülőföldünkön gyűlöltek minket, de mégsem mi voltunk a legrosszabbak.

Csupán nevetségesek voltunk és fiatalok, ó, olyan nagyon fiatalok. Meg akartuk váltani a világot. Emlékszik-e, miféle bolondságokról beszélgettünk? S mindig minden beszélgetés Oroszországgal végződött." (69-70.o.) Ez a megértés, az életnek az elfogadása valójában a Čarnojevićet értő meglelt, tapasztalt ember magatartásából következik, annak utólagos, a Čarnojević történetéből következő belátásából ered, hogy tundiillik élet és igazság nem függenek egymással közvetlenül össze, vagyis a világ immanens megváltási szándéka, szubsztanciális felfogása eltévelyedés, illetve ugyanígy nyilvánvaló, hogy az Oroszországhoz fűzött gyakorlati remények az igazság nemértéséből, megmosolyogtatóan banális felfogásából fakadnak.

Čarnojević megjelenését kétszeri kezdés is megelőzi. Először a maga teljes dicsőségében, szellemi nagyságában jelenve meg él az elbeszélő tudatában: "Elmesélek

valamit. Egy emberről, akit nem tudok elfelejteni, s aki édestestvéremnél is több volt számomra. Az egyedüliről. Egy ifjúról a nagyvilágban.” (68.o.) Másodszor pedig mintha megkérdőjeleződne az első bemutatkozás valóságértéke, mintha a lét bizonyosságának szilárd tapasztalata a beteg ember individuális magára maradottságának következményeként jelentkező álomlátás lenne csupán: “Fekszem, s csupán a borongó háztetőket látom. Ma kétszer világították át a tudómet, s így filozófikus hangulatban vagyok, kedves barátom. A többiek pedig jórészt halottak. Feküsznek, békésen feküsznek a föld alatt, egyesek északon, mások meg délen, egyesek keleten, mások nyugaton. S miért, kedves barátom? Ó, el akarom mesélni neked egy álmomat, hogy elaltassalak, habár tudom, hogy most te is fekszel valahol, és nem tudsz aludni. Ma kétszer világították át a tudómet, és szentimentális vagyok.” (70.o.) Azt hiszem azonban, hogy valójában nincs szó ellentmondásról, csupán arról, hogy az (értelmetlen) élet oldala felől nézve Čarnojević csak álom lehet, de ugyanakkor az élet értelmét (“Mire volt a mi fiatalságunk?”) kereső ember azt – az értelmes életet – csak álmában ragadhatja meg, abban fedezheti fel. Arról van szó, hogy élet és igazság, az elbeszélő és Čarnojević szellemi találkozása valóság és álom bonyolult (nem pszichikai) kapcsolatán keresztül érzékeltethető. S az álomra utalás azt is jelenti, hogy el kell vonatkoztatnunk a valóság fizikai összefüggéseitől, hogy Čarnojević alakját – bár ő is a többi emberhez hasonlóan élt – véletlenül se kössük a jelenségek világához, hiszen akkor egyszerűen csavargónak vagy örültnek kellene őt mondanunk.

Egész külső megjelenése elválasztja a többiektől, kiemeli őt környezetétől: lábai karóhoz hasonlítanak, s nem taposnak a földbe, hanem szinte éterivé téve járását, száll a levegőben. Mi más lenne ez a szürrealisztikus látásmód, mint a szellem megjelenítése! S bár rongyosnak nem mondható, mégis nehéz ruhája színét megmondani. Egyetlen dísz tengerész ruháján az egyetlen aranygomb, az ő arany múltja. Hangja zavaros és bárszonyos. S mintegy a vele való találkozás, gyakori együttlét őszintévé teszi az elbeszélőt: “Megtanultam tőle, hogy őszintén beszéljek.” (81. o.) – mondja. Alkalmazkodva a többiek szokásához, ő Polinéziaként mutatkozik be: “Úgy tetszett, mintha hosszú, cingár, pipaszár lábai nem is a földön járnának, mintha a föld felett lebegett volna. Nem volt toprongyos, s mégis, nadrágja színét sohasem tudtam eltálalni. Fölötte fekete tengerészkabát, rajta egyetlenegy aranygomb, »az én arany múltam«, szokta mondogatni. Hangja szomorú volt és szelíd. Tőle tanultam meg az őszinte szót. Csendesen az asztalhoz lépett, és köszönt: – Polinézia, urak!” (71.o.) Mint később látni fogjuk, bemutatkozása nem különködés, nem a polgárpukkasztó magatartás kelléke, az élet üres színességével való elégedetlenség kifejezése, hanem személye mélységének, az örökkévalósággal való közösségének a megmutatása. Nagyon jól érzékelteti életnek és örökkévalóságnak az egymás mellettségét a Čarnojevićhez való kétféle viszonyulás. Míg az elbeszélőt magával ragadja, lenyűgözi annak személye (“Én már rég hozzászoktam a diákokhoz, színésznőkhöz és cmagoracokhoz, akik velünk barátkoztak. Mindenféle népség akadt közöttünk. Most mégis csodálkozva megfordultam. Azt hittem, valami költő, mert elég sok költő volt közöttünk.” – 71. o.), akinek szeme őt az égre emlékezteti, addig a környezet csak egy nagybélú ingyenélőt lát benne: “Halkan megkérdeztem egy mellettem ülő jogászt. Hát ez miféle? – Valami dalmát nagybélú semmirekellő, ne adj kölcsönt neki.” (71.o.) Vagy míg az elbeszélő és Čarnojević között a személyes kapcsolat csodálatos biztonsága, magától értetődő elevenisége jön létre (“Rám pillantott, az ismeretlenre, csak rám nézett, s a szeme kristálytisztán ragyogott; az égboltra emlékeztetett.” – 71.o.), addig egészen más, “objektív” viszonyok léteznek az élet színterein, a külső világban, amit a joghallgató által kutatott Dušan törvénykönyve és valamiféle ediktumok közti viszony érzékeltet. S megkezdődik a Čarnojević

világával történő azonosulás is. Míg a lázadó fiatalokat csupán formai jegyek, az életnek az értelmetlen elutasítása köti egybe, ami csupán az unalmas különködésben nyilvánul meg, addig az elbeszélőt örömmel tölti el a Čarnojević személyében való megmerítkezés, ami a felfedezett hasonlóságok fölött érzett örömben, azok elfogadásában nyilvánul meg: "Mifelénk semmi sem volt csodálatos. De ennek a ruháját megcsodáltam. (...) Akkoriban én csak a korinthuszi oszlopokról és a hazaszeretetről beszéltem. Elcsodálkoztam szép, szelíd és tiszta arcán; egyetlen ránc sem volt rajta, egyetlen korhely árny sem." (71-72.o.) A kettőjük közti hasonlóságot nyugtázza Čarnojević is, ő azonban nem a külső jegyek, a ruha és a színek egymásra emlékeztető voltáról, hanem az útonlevés egzisztenciális azonosságáról beszél: "Kezet nyújtott, és így szólt hozzám: – Maga rám hasonlít, csak nincs maga is úton?... segítsen ki egy kis kölcsönrel, kérem... – Kezei reszkettek, tele sebhellyel, anyajeggyel, piszkosak voltak, s görcsösen összehúzódtak a csomós erek hálójában. De elválasztott haja kedves volt és szelíd, akár az ódon arany." (72.o.) Azt kell mondanunk, hogy nem a megszokott hasonló problémát bontakozik ki Crnjanski művében. Nem arról van szó itt, hogy a hős, a ráneheződő terheket képtelen lévén elviselni vagy összeroppan, vagy állandóan rosszabbik énjével kénytelen szembekeverülni. Ezekre találunk példát mondjuk Dosztojevszkij műveiben – gondoljunk csak Raszkolnyikov-Szvidrigajlov kettőseire, vagy Ivan Karamazovnak és az ördögnek a híres jelenetére a *Karamazov testvérek* c. regényben. A *Čarnojević naplójában* nem megkettőződésről, hanem inkább az azonosságtudat kibontakozásáról van szó. Ezt az azonosságtudatot jelzik az előbb említett, az életszituációkban megnyilvánuló hasonló helyzetek. Ilyen például az anyához való viszony: Čarnojević anyja ugyanúgy mosta a padlót, ugyanúgy élte alázatos életét, mint az elbeszélő – ez is kettejük együvé tartozását jelzi: "S mégis, kedvesem, milyen szörnyű volt az, amit az édesanyjáról mesélt. Szegény asszony folyton padlót mosott és síkált. Nagypapa, apja, a fivérei valamennyien részegek voltak, borzasztó volt hallani, hogy a családban egyedül ez az asszony dolgozott, padlót súrolt, eltartotta, s ébresztgette őket hajnalban mámorukból. Ő fizette ki az adósságukat, ő iskoláztatta a fiát; az édesapja irnok volt. Amikor anyja ősz hajáról beszélt, nekem úgy tetszett, álmodom, annyira hasonlított az édesanyámhoz. Ó, sosem tudom ezt az asszonyt elfeledni. Az az asszony sohasem volt szerelmes, őt senki sem cirógatta, ütötték-verték, csalták-ámtgatták, ő pedig egyre csak a padlót síkálta. Édesapja jókedvű ember volt, akárcsak az én apám." (74.o.)

A két nő életének "jutalma", szenvedésük, alázatosságuk értelme fiaik egymásratalálásában mutatkozik meg. Ezt még tovább gazdagítja az a tény is, hogy ezek a motívumok lényegében, önélettrajzi ihletésűek, azaz a közösségvállalásba maga a művet író Crnjanski is bekapcsolódik, amikről a mű, ill. a *Kommentárok* összevetése tanúskodik.

Crnjanski így emlékezik anyjára: "Marina, az anyám, nagyszemu lány volt, térdig érő hajjal, még akkor is, amikor már megöszült. Édesanyja korán meghalt, az apja pedig olyan szigorú volt hozzá, hogy a pancsovai városházán, amely még ma is áll, neki kellett felmosnia a városi kapitány lakása előtti kölépcsőt. Még télen is. Térden csúsza. Egész életében sokat szenvedett, s meghalt, mielőtt hazatérhettem volna külföldről." (M. Crnjanski: *Kommentárok az Ithakához*. ford. Kacziba Ágnes. In: Miloš Crnjanski és a szerb kultúra. Szeged, 1993. 157.o.)

Az elbeszélőnek és Čarnojevićnek az azonosulása tulajdonképpen akkor lett teljes, amikor mintegy álomszerűen az elbeszélő a főléje hajló Čarnojevićban a maga arcvonásait véli felismerni: "Igyekeztem elaludni, de nehezen ment, ő egyre suttogott, s minduntalan, mint valami tükörben, fejem fölött a saját arcomat láttam. Különös éjszaka volt." (76.o.) Ebben az önazonosságban érteni lehet azt is, hogy Čarnojević az elbeszélés lírai hőse könyveiből



jobbátételére, a szociális körülmények javítására irányuló erőfeszítések, hiszen az ember valóságos élete szerinte nem a turbináktól, hanem egy fától függ: "Az amerikai konzul személyesen jött egyszer, egy illatos, kétségbeesett levéllel a fedélzetre. Az ő válasza azonban rideg és nevetséges volt.

Azt mondta: sem gondolatainknak, sem cselekvéseinknek nem vagyunk urai, s hogy ő egy öreg asszony lekötöztette, akit ott temettek el valamelyik dalmát szigeten, s hogy a világon senki mást többé nem szeret. Nevetése gonosz volt és rekedt, szeme pedig úgy fénylett, mint a parázs. Én csupán hallottam, amint nevet, s ez a nevetés átdöfte az álmomat. Az amerikai konzulnak azt mondta, hogy mindaz, amit Amerika cselekszik, hiábavaló, s hogy egy nép jövője nem óriási turbináktól függ, s nem is a munkától, hanem egy távoli sziget partjainak kék színétől. Dühösen támadta a trösztöket, s valami nevetségeset mondott az emberiség ellen, azt mondta, hogy a mosolya, így, a tengereken keresztül, többet segíthet a New York-i szegényeken, mint ötmillió, s valamennyi kórház, amelyeket az az egyébként vastag bokájú hölgy (ez persze nem tetszik neki) lopott pénzen épített." (80-81.o.) Haragja nem az élet ellen irányul, hiszen egész eddigi élete azt mutatja, hogy az életet Čarnojević nem tagadja meg. Élet és az igazságban lévő emberség éles szembeállításáért történik meg, azért utasítja el az emberi tevékenység eredményeit már-már elvakult módon, s képtelen érzékelni azok pozitívumait, a mélyükben meghúzódó emberi jelenség kibontakozását, mert az igazság oldaláról nézve nyilvánvaló, hogy a praxis – legyen az bármilyen jószándékú is – nem vezet el az emberi jelenséget szemlélő magatartáshoz. Így teljes mértékben érthető az az elementáris fölháborodás, amely a pragmatista látásmód ellen irányul Čarnojević részéről. Másrészt viszont az emberi tevékenység eredményeit, az emberi erőfeszítéseket méltányoló, a civilizációs eredményeket is elismerő, a Nyugat világát nem szívesen elvető elbeszélő érzékeli azt is, hogy mennyire nevetséges Čarnojević érvelése, s mennyire emberség ellenessé válik, amikor az ő szemlélődését, az emberi jelenségben való megmerítkezését egy síkra helyezi a gőzturbinákkal. Ugyanakkor az elbeszélő érvelésében jókora ironiát is láthatunk, ami Čarnojević haragjának jogosságát erősíti meg. Ez az ironia az igazság iránt érzéketlen, azt befogadni képtelen, kizárólag a praxison alapuló világot illeti, amelyik az emberiséget az emberséggel azonosítja. Ez az ironia egyben önironia is, hiszen hogyan fogadhatná el a magát Čarnojević barátjának tekintő elbeszélő gyakorlat és humanitás egybevetetőségét. Čarnojević végeredményben az amerikai nő "szerelmét" utasítja vissza rendkívül határozottan azért, mert míg az előbbi azt pusztán az élethez köti, addig Čarnojević szerelemnek önmaga megtalálását, személyisége jobbik énjének a kibontakozását tartja. Erről a nő mit sem tud, hiszen – még ha adott esetben az elutasítást megélve érthető módon is – ő kincsének elvesztésekor elsorvad, vagyis a szerelmet nem a szellemi valóság realitásaként, feltárulkozásaként éli meg, hanem azt a kölcsönösségben látja, addig Čarnojević a maga szellemi pozícióját tisztán érvényesítve, azt az élet elé helyezve utasítja el az emberi jelenségnek az emberi kapcsolatokon keresztüli immanenciába zárásának a lehetőségét. Bár az élet, a világ oldaláról nézve döntése örültségnek tűnik, hiszen a világ nélkülözi a létét megalapozó igazságot, belőle (a világból) az (az igazság) nem következtethető ki, de ugyanakkor valamit a világnak is engednie kell eukleidesi logikájának vasszigorából, be kell látnia, hogy Čarnojevićnek mégsem ment el az esze: "Szelid válaszai és különös szemei arról győzték meg az orvosokat, hogy nem bolond, de beteg. Hallotta, hogy cirkálója Szingapurban van, és utána utazott." (81.o.)

Nem, Čarnojević nem örült meg, egyre inkább az égbe szeretett bele, egyre inkább a létet megalapozó igazság vonzásába került. Az embereket nem vetette meg, tisztaságát ők nem bírták elviselni. Valójában emiatt gúnyolták ki társai, emiatt csúfolták és ostromozták, de ő



mindent szelíden eltűrt. Az igazságban élve, de a világot elfogadva tudott a világ eseményeire figyelni, ezért volt gondja mindenre: "Ágyúján üldögélve a fedélzeten, a csillagos éjszakákon, a tenger síkján, amikor az égen és a végtelen vizen kívül semmit sem látott, ő volt a világ ura. Mindenre volt gondja. Mexikóban felkelés volt; Oroszországban a cár ellen készülő merényletet lepleztek le; Chicagóban a munkások barikádokat emeltek. Mindenre volt gondja, s az éteren át, miközben az égbe bámult, mosolyát küldte szerte. És minden szívének óhaja szerint teljesült. Úgy tetszett, hogy a világon minden az ő mosolyától függ, aminthogy ő is a tengerentúli piros növényekhez volt láncolva, anélkül, hogy tudta volna." (82-83.o.) Az eseményekbe azonban nem avatkozott bele, nem oldotta meg az ottani ellentéteket, hiszen ő az élet fölött áll, személye függetlenedett az élettől, így felelősségvállalása szabadsága megnyilvánulását jelenti. Čarnojević nem tudta már mi a jó és mi a rossz, azaz a világ dimenzió nélküli morális problémáin felülemelkedve mindent a "vörös éghez", a létet megalapozó értelmet megmutató, s neki vigaszt adó igazsághoz mér, viszonyít: "Nem tudta többé, mi a jó és mi a rossz, és mindent az égbolt pírjával, annak vigaszával mért. A távolból így volt rettentő hatalma az eseményeken, a kedvese fölött és szülőföldje felett, s minden fölött, ami szívének kedves és drága volt. Mozdulatlanul, szelíd és homályos mosolyával és gondolatban a távoli szigeteken élt." (83.o.)

Čarnojević elkötelezettsége, igazság iránti önátadásának őszinte vágya a legtisztábban Szumátra szigetén mutatkozik meg. Találkozása Helával, az amszterdami kereskedő lányával, a tiszta, egyszerű színek – a ház fehérsége, a tenger vizének kékje – rágyakorolt hatása, a lány tekintetének anyjára emlékeztető tisztsága mind az élet fölötti éteriség iránti elkötelezettségét jelzik. Szerelme nem az érzékek, az ösztönök tobzódásában, a vágyak kielégítésében mutatkozik meg, hanem egy fatörzs színének érzékiségében: "Gyakran megtörtént, ha a lány a holdfényben öleléssel várta, ő egy piros fatörzset vett észre, ehhez símult, és szenvedélyesen csókolgatni, becézni kezdte. A lány pedig félrehúzódott és sírt" (84. o.) A szerelem kivirágzását az életben férfi és nő kölcsönös viszonyában látó Hela érthető módon vonul félre zokogva a számára felfoghatatlan, a szerelmet a férfi és nő kapcsolatán kívül megtapasztaló Čarnojević viselkedését látva.

S Čarnojević egyre inkább elszakad az élettől, anélkül, hogy szembefordulna vele, lázadna ellene, nem tudta, mi a jó és mi rossz, semmiben nem hitt már, csak valamiféle kék partokban Szumátra körül. Tudta, hogy az élet nem mentheti őt meg, nem válthatja őt meg, ezért nem is tartotta vissza az életben semmi. Csak akkor volt jó neki, ha éjszaka a fedélzeten rámosolygott egy messzi, fehér fára ő, aki az égbe volt szerelmes.

A világ nem érdekli, Sidney, a kikötők kavalkádja, Teneriffe, Solun értelmetlenségét a mögöttük lévő ég, a körülöttük lévő tenger kéksége ellensúlyozza. Az emberi létezésben mindkettőnek megvan a helye, Čarnojević az utóbbit választva fájdalom nélkül, az önmagára találás csodájában tudja itthagyni ezt a világot: "Érezte, hogy meg fog halni, s hirtelen fejfelé lefelé zuhanni kezdett.

Azzal vigasztalta magát, hogy helyette holmi vörös fenyők fognak élni, telides-teli szépséges kakadukkal, egy távoli szigeten. Amikor pedig elmosolyodott, eszébe jutott, hogy most távol, nagyon távol valaki sír utána. Azok felé fordult, akik az asztal körül ültek, amelyen egy pörgettyű és aranypénzek forogtak és kezeit a magasba emelve kiabálni kezdett: – Uraim, mosolyogjanak, lehet, hogy valaki Szumátrán megérzi. – Aztán holmi korinthuszi oszlopokról kezdett beszélni, és érezte, hogy meghal. Elesett, és mindannyian köréje csődültek. Igen lázasan még egyre a jegenyékről beszélt, vörös növényekről, amelyek helyette élnek; egy fekete tengerészköpenyes öreg lelkész lépett hozzá, és megkérdezte: katolikus-e, ő pedig azt

felelte: – Én szumatraista vagyok.” (88. o.) Önmeghatározása nem lázadás, nem hagyományainak a felrúgása, ill. a keleti egzotikum utáni vonzódásnak a kifejezése, hanem személye szellemi valóságának a beteljesedése.

Čarnojević és a naplót író elbeszélő nem hasonmái egymásnak. Čarnojević nem is fiktív, álombeli személy csupán, nem a lírai hős romantikus kivételése, akinek éterisége, tisztasága felé az elbeszélő reménytelenül törekszik, hanem az elbeszélő legvalóságosabb énje, láthatatlan személyének megtestesülése, kulturális meghatározottságának a vállalása a szó legszorosabban vett értelmében, ugyanis a szerbség önmeghatározási igénye a Čarnojević pátirárka nevéhez kapcsolódó áttelepüléssel vette kezdetét. Az elbeszélő önmagát Čarnojević történetében érti meg legteljesebben, mutatja meg magát a legadekvátábban, benne látszódik énjének örökvényusége, személyének halhatatlan volta. Énjének ezen reális valósága képezi a mű líraiságát.

Bár a regényt a fenti értelemben vett líraiság teljes mértékben áthatja, ettől teljesen függetlenül, vele párhuzamosan létezik egy másik világ, az élet színtere, az emberi tevékenység történéseinek a helye. A – lírával ilymódon szembeállított – regényvilág a lírai hős, a naplót író én számára azonban egyedülálló módon sosem válik elsődlegessé, míg a többi szereplő számára csak ez utóbbi létezik. Az elbeszélő Crnjanski teljesen szabadon, saját akaratából az énjét megmutató, tartalmazó szellemi világot választja, anélkül, hogy megtagadná vagy elutasítaná az életet. A hősnek ebben a szabad döntésében értelmezhető, tartható értelmesnek életútja, hiszen a szellemi természetű személy realitását nem ismerő világ szempontjából az végtelenül szegényesnek, betegségbe hajlónak látszik.

Életnek és a szellem valóságát megtestesítő igazság elválasztását egy példával, hasonló probléma felvetésével szeretném megvilágítani.

Köztudott, hogy a keresztény társadalmak történelmében a legújabb kor kezdetén történt meg állam és egyház korszakjelentőségűnek tekinthető szétválasztása. Ezzel a lépéssel tették végérvényesen nyilvánvalóvá a nyugati társadalmak felnőtté válásukat, ill. látták be azt, hogy tekintélyi, morális alapon az életet megszervezni nem lehet. Csak zavart okoz a közéletben, ha a gyakorlati megfontolásokat igénylő lépéseket a morális szempont hatása alá vonjuk. Mindjárt meg is kell jegyeznünk, hogy a Nyugat ezen lépése távolról sem jelenti az erkölcs elutasítását, a vallás félretételét, mint ahogy az a Kelet számára tűnik. Arról van csupán szó, hogy az életnek az erkölcs alól felszabadítása egyben az erkölcsöt is mentesítette az élet terhe alól. Így mindenféle kényszer nélkül megkezdődhetett élet és vallás szabad, belátásokon alapuló egymáshoz igazítása. Ebben az egymáshoz csiszolódásban nagyobb szerep jutott az élet számára, de a vallás sem vonult vissza elefántcsont tornyába, nem zárkózott el az élet elől, miközben tisztaságát igyekezett megőrizni.

Állam és egyház, élet és vallás, test és lélek pragmatikus szempontú szétválasztása nyilvánvalóvá tette, hogy az államnak nem lehet az egyház az alapja, vagy az életet nem lehet kizárólag vallási-erkölcsi normák szerint megszervezni (ami nem jelenti ezek tagadását). Mivel ez a szétválasztás az élet felől kezdeményeződött, következménye az lett, hogy megerősödött a vallás immanenciába zártsága éppen a fent említett egymáshoz csiszolódás igényének következményeként. Vagyis a vallás – érthető módon – az élet jobbátételét elősegítendő mostmár szabadon, gyakorlati szempontoktól nem terheltén, az élet problémáira figyelve háttérbe “szorítja” szabadsága kibontakoztatásának másik, valódi lehetőségét, léte szellemi alapjainak megvilágítását.

Crnjanski az életet békében hagyja. Neki nem feladata, mint ahogy hősének sem, az élet jobbátétele, a test és lélek harmóniájának a megtalálása, az emberiség üdvének a

biztosítása. Állandó útonlevésében az igazság iránti elkötelezettségének, üdvözülésének története, életnek és igazságnak, időbelinek és öröknek az egyre meggyőzőbb, határozottabb elválasztódása bontakozik ki. Ebben a folyamatban az élet nem az ostromozás tárgya, amit át kell alakítani, hanem a hős tudatán keresztül megjelenő áramlat, ami hol közönyt, hol haragot, hol megértést, hol egyszerű tudomásulvételt vált ki belőle. Ha az élet minden jelenségét nem is, néhányat – úgy, ahogy az a lírai regény hőse számára megmutatkozik – szeretnék kiemelni.

Amikor az elbeszélő rögtön a regénykezdő mondatban megállapítja az élet értelmetlenségét, ezzel azt állítja, hogy az értelmet nem az életben kell keresni, az élet nem biztosítja, nem nyújtja az emberlétet megalapozó értelmet. De ez a megállapítás nem jelenti azt, hogy az értelemnek az életben nem kellene megmutatkoznia. A mű lírai hőse tehát nem az élet létalapozó entitását várja el, hanem a létalapozó igazság életbeli érvényülése után áhítozik, az értelemnek az életben való megtapasztalását, láthatóvá válását kívánja teljes szívéből.

Mivel az életben nem válik láthatóvá az értelem, ezért ebben a világban csak a pusztá tények léteznek. Így a naplóforma dátumozása ("Június volt. Vidám nap, Vid napja." 8.o.) remekül adja vissza, érzékelteti az életnek ezt a tényszerűségét. Ez az üres pontosság jellemzi a Bécsben valamilyen módon elkülönülő, de igazi szellemi közösséget mégsem alkotó, csak *formailag* (nyelvében, vallásában) egységes szerb közösséget is. Mennyire jól érzékeltetik ezt a széthullottságot a szertartáson csak testben jelenlévő férfiak, vagy az evangéliumot ki-be hordozó pópa képe, ill. a beszélgető asszonyok felvillantása; a "csendet" csak a perselypénzek csörgése töri meg: "Lementem a mi kis templomunkba, ahol a hölgyek, mihelyt valaki beteszi a lábát, menten hátrafordulnak. A pap felkapta az evangéliumot, ide-oda forgatta, felemelte, kivitte; a hölgyek halkan társalogtak, az urak pedig pénzt csördítettek a tálcára." (6.o.)

Az élet színes kavalkádja, a Vid napját ünneplő tömeg is mint tény jelenítődik meg. A fény, a vidámság, illetve annak másnapi pandanja, a háború kirobbanását nyugtalanul tudomásul vevő és Bécs elhagyó sokaság nem nagyon különbözik egymástól, mint ahogy a püspök hűségesküjének, ill. az otthonokban elrejtett Dušan cárképeknek sem kell nagy jelentőséget, s főként nem "rejtett" értelmet tulajdonítani; az élet szempontjából mindkettő érthető: "A templomban a püspök a császárhoz való hűséget dicsőítette, a házakban pedig elrejtették az ikonokat és Dušan cár képeit." (7.o.)

A háború kegyetlenségei, értelmetlensége, az élet tényszerű halmaza inkább nevetséges az élet és igazság szempontját egymástól elválasztó hős számára. Nem cinikus, amikor nevetségesnek tartja a háború "rendszabályait", "óvó" intézkedéseit, a "gyanús" személyek begyűjtését: "Később egy udvart láttam, telides-teli papokkal, férfiakkal és asszonyokkal. Ó, milyen nevetséges volt. Orrunkat a falhoz kellett nyomnunk, és így kellett hallgatnunk. Így álltam ott estig." (7.o.) Ironikus viszont az a megjegyzése, amikor megveretéséről beszél: "Azután ütöttek-verték. Ó, ez sem fáj. Sok regényt olvastam, és gyakran gondoltam Dosztojevszkij katorgájára. Később ismét arcul vertek." (8.o.) Egyszerűen arról van szó, hogy nem törődik az élet *tényeivel*. Ez részéről persze nem jelenti azt, hogy a háború, a háború borzalmai megengedhetőek. Egyszerűen ezek értelmetlenek, mert nem alkalmasak az emberi jelenség megmutatására, s aminek nincs értelme, sokat nem érdemes rá figyelni. A mű ezért felülemelkedik a politikai röpirat, pamflet időhöz kötöttségén. Nem véletlenül írja azt sem, hogy "holmi árnyak közé telepedett le" (8.o.), hiszen a tények világában az ember csak mint árnyék szerepelhet.

Az élet eme teljes kiüresedtségének – amely a háború kirobbanásához, e tartalmatlan formák széthullásához vezetett – a megnyilvánulása a város kihalása,

fürdőhelyekre vonulása, az említett templomi szertartás formalitása. Nincs az életnek olyan területe, amelyben valamelyest megnyilvánulna az öröm, a hála, az odaadás, a vigaszt kereső bánat. Nyoma sincs itt az élet értelmességébe vetett hitnek, az emberi kapcsolatok, érintkezések csupán a megszokott udvariassági keretek között mozognak. Azonban míg korábban – mondjuk Jakov Ignjatovicnál – ezek elegendőnek mutatkoztak az élet elevenné tételéhez, vagy legalábbis a hétköznapi dermedt világán át-átsillant az emberi melegség (bár már ez akkor is az elmúlás felé hajlott), addig mostanra az élet civilizált keretei közepette csupán az értelmetlen élet mutatkozott meg. Igaz, az *Örökös vőlegény* hősné, Šamikának a lánykérései eleve kudarcra vannak ítélve, de menyasszonyjelöltjeivel való találkozásai mégis tele vannak derűvel, melegséggel, megértéssel, humorral. Crnjanski lírai hősné házassági útját viszont végig a pusztai életbe süppedtség kíséri.

Anyja temetése után a nagynénik elhatározták, hogy megházasítják rokonukat. Először a papok házába jutott be. Mindenütt az üres testiséggel találkozik, a papok által témaként felvetett katekizmusproblémát szinte észrevétlenül nyomja el a tompaságnak az ábrázolása: "Halkan, mosolyogva az új magyar katekizmusról beszéltek, melyet rájuk akarnak tukmálni, s nehezen és hízottan ereszkednek a puha székre. Feleségük mindig kigombolt blúzban ült, s rendetlenül nyakukba lógó hajuk tele volt hajtűvel." (44. o.).

A papnék sem jobb a férjeiknél. Kedvességüket ápolatlanságuk rontja le ("Engem először ellágyított szívélyes mosolyuk s a kezük szorítása, később azonban újból erőt vett rajtam a retentő, mélységes unalom, s megbámultam piszkos körmű kezüket." – 44. o.), sikamlós kétértelmű megjegyzéseik pedig lelkük ürességét tárja fel. Miután banalitásba torkolló kényelmetlen helyzete után a férfiak igyekeznek a lírai hőst vigasztalni, az élet elfogadása, a benne fellelhető öröm megnyilvánulása iránt azonban érzéketlenek lévén, pusztán közönségességük kinyilvánítására, közönyük megmutatására képesek. Joggal konstatálja az elbeszélő, hogy az emberi jelenség ebben a világban csupán lélektelenül vagy árnyak tömegében villan fel: "A sötét és súlyos testű férfiak mindenről bölcs lenézéssel beszéltek. (...) Legszívesebben a parasztokról beszéltek. (...) Nehezek voltak, mint az ökrök, ezek a parasztok, akik a történetekben előfordultak. Cselekvéseikben és családjaikban ostobák, olykor szellemesek, kapzsiságukban és földszerzésben pedig szívósak és erősek, mint a fenyőgyökér (...) serdülőfélben lévő gyerekek, akik félmeztelenül hancúroztak a szalmában, kicsiny fivérek és nővérek, akik nyomorúságos és fajtalanokodó játékokat űztek. – Hiszen mindenütt így van – nevettek. A szentek elképedve néztek le a tisztára meszelt falról, s ostoba pofák járták körül a birkanyájukat meg a fatönköket. Szavaikban, melyekben beláthatatlan kukoricaföldek és tarlók éltek, egyetlen kedves kép sem fordult elő; az alacsony házakban pedig csak árnyak látszottak, az állatok árnyainál is rosszabbak." (46. o.)

Nem jobb a menyasszonyokat ajánló kereskedőházak világa sem. Minden megnyilvánulásukat a kimerültség, élettelenység, a szépség hiánya, az élet gépiessége, egyhangúsága jellemez, a szürkeség, az értetlen ostobaság, a bárgyúság telepszik rá az emberi kapcsolatokra. Értelmetlenné válik a gyermekáldás, üressé az állandó tisztaságra figyelés, szálnalmassá a lesóványodott emberi test, nevetségessé, komikussá a fiatalság megmutatkozása: "Feleségük rendszerint kicsiny volt és sovány; a gyerekekkel, rengeteg sok gyerekkel körülvett asszonyok sóhajtozva fogadtak. Hátam mögött ijedten töröltették a legkisebb porszemet is, a szemem rebbenését is figyelték, s az elmúlt időket emlegették. (...) Csontos, elcsigázott, szálnalmas karjukkal átölelték a gyerekeiket, s gyenge, kiálló csípőjüket friss és pirosposzsgás lányaik mögé rejtették. A lányok nevetséges szoknyái tarkán hullámozottak körülöttük." (48.o.) Mégis – a papok ajkán felidéződő durva, kegyetlen, rideg paraszti világhoz hasonlóan – itt is

megjelenik az elkínzottak, a meggyötörtek, a gyengék irányában megmutakozó halvány együttérzés, a humánus megnyilvánulását jelző líraiság. Figyeljük csak meg, mennyire szépen, mennyi melegséggel idézi föl az elbeszélő a meggyötört felnőttek világát: "Ha zavarba jöttek, s nem voltak képesek megmondani, mi is az a Balkáni-szövetség, bánatosan néztek rám. Egész életemről megfélekeztem, amelyet nevetségesnek és balgának láttam, és sokáig üldögéltem közöttük. Ők pedig elkínzottan és gyengén, bánatosan és szelíden beszéltek, forró cserepet cipelve magukkal, melyet átfázott bordáikra nyomogattak. Ecetszagot árasztó férjeik pedig csendben léptek be, és hamarosan távoztak." (48.o.)

A líraiságnak ez a megnyilvánulása azonban nem jelenti e világgal való azonosulást, nem jelenti e világ szeretetét, értelmi igenlését. Crnjanski humanizmusa másban rejlik, az ő humanizmusa más, mint mind az író, mind pedig az elbeszélő által nagyra értékelt, s a kisemberrel látszólag teljes azonosságot vállaló, önmagát érte feláldozni kész Dosztojevskij humanizmusa. Míg az orosz író az emberség legkisebb megnyilvánulása érdekében, azt mentve, hősei mögé bújva védi őket, addig Crnjanski prófétai pozícióra helyezkedve lát reményt e világ megújulására. Regényében ugyanis azok a szomorúak szerepelnek, akikhez a *Prológus* (fordította Milosevits Péter) tanúsága szerint a próféta-költő szól, akiknek van esélyük a szabadulásra:

"Otthonom: kocsmá, kupleráj  
az élet a földön mindenütt fáj -  
csak az optimistáknak nem!  
Eladott jogok dalnoka nem leszek,  
s nem érdekelnek a szent tehének.  
A szomorúakhoz szólok:  
a szomorúság mindent betemet."

Azonban ez a megújulás nem passzívan történik meg, nem a hagyományos megváltástörténet, a Krisztus keresztfeszítésével megtört morális rend helyreállításának a sémája alapján – hogy tudniillik a Jézus által megváltott világban nincs tennivalónk, csak a jó érvényesítése –, hanem az az ember szellemi erejének latbavetését, az emberi léleknek az éghez közelítését igényli, a megváltásban aktív részvételt, a teremtető erő kibontakoztatását igényli:

"De: vagy jön az életünkkel valami új is,  
s lelkünk egy fokkal magasabbra száll,  
az égen, mely, odafönn, csillagosan áll,  
vagy velünk együtt dalt, Ithakát, mindent,  
elvisz az ördög úgyis."

Ezért távozik el mindenhonnan a lírai hős – bár megszenvedti, látja a megismert világok szellemtelenségét –, ami részéről nem az élet előli megfutamodást jelenti, hanem így, élet és igazság elválasztásán keresztül mutatja meg a megváltás útját, az igazságnak szükségszerűen az élet elé helyezendő szempontját: "Később fáradtan távoztam a papi házakból, ahol menyasszonnyal kínálgattak. Napfénnel átszótt por hullott elém, és én csak mentem. (...) S fáradtan otthagytam őket. – Ejnye, kicsoda bárgyú alak! – kiáltották utánam. S valamennyien menyasszonyt, menyasszonyt kínálgattak." (47-49.o.)

A nagynénik azonban nem engedtek szándékukból. Ha egyszer elhatározták, hogy öccsüket megnősítik, annak úgy is kell lennie. A kiszemelt jelölt a gyerekkori, már elfelejtett játszótárs, Mácá volt.

Kettejük történetében minden az előírt rend szerint megy. A nagynénik előkészítették a találkozást, Mácának is sugallták, hogy jön hozzá a vőlegénye, aki benne mint álmai

beteljesítője él: "Apátlan-anyátlan árva volt, s már réges-rég szeretett engem, és várt rám, vágyakozón." (49-50.o.) Minden a megszokás, az elvárás rendje szerint halad tovább, minden az életnek rendelődik alá, a lélek eseményei teljesen háttérbe szorulnak: "Odakünn esett, s mi hosszan üldögéltünk ebéd után. Nem éreztem jól magam, arcom állandóan duzzadt és sápadt volt. Ki tudja, mi ment végbe a lelkem mélyén." (50.o.)

Mácához mindig valamiféle fáradt, rafinált testiség kapcsolódik, aminek nem kielégítő voltát éppen az elbeszélő árnyalt, ironikus megfigyelései mutatják meg: "Máca nem hagyott. Várt rám, és minden nap eljött. Ez a selyemből és szép húsból öntött teremtség csendben és alázatosan kínálkozott. Sokat hallott »maflaságomról« és titkos, féktelen életéről, s ez felkeltette kíváncsiságát." (50.o.) Persze Máca fölkinálkozása nem a harctéren tapasztalt tizenhárom éves lányok nyomorúságos ajánlkozása; az előbbi élet szülte durva kényszerét az utóbbitól éppen ennek "szecessziós" kifinomultsága, ernyedtsége különíti el. Máca mindent pusztán a testiséghez, az érzékiséghez tud mérni, csak azt képes észrevenni az életben. Ezért érdeklődik csupán a másik "kicsapongó" élete után, abban valami különös, számára ismeretlen – lévén erkölcsös –, nem megengedhetőt látva, aminek megélése neki csak a házasságban adatik meg. Élethez kötöttsége következtében a házasságban mást nem is lát, csupán az érzékiség törvényes kiélésének a lehetőségét. Találkozásaik tele vannak fojtott erotikával, aminek megvalósulása természetesen nem engedhető meg, hiszen akkor a házasságtól már semmi nem várható Máca szerint. Az életcéllá tett érzékiség durva megvalósítása Mácában az "élni, élni" lihegésben ölt formát, ennek jelentését azonban – amit pedig tudni szeretne az elbeszélő – értelmesen kifejezni lehetetlen, hiszen az emberi létezésnek nem célja az érzékiségben való megragadás vagy a tárgyak ürességében való gyönyörködés. Míg az elbeszélő számára ez érthetetlen, addig Máca szerint ez az emberlét egyetlen – még ha miatta pironkodnia is kell egyelőre – kézzelfogható realitása: "A kezemet szorongatta, és arról beszélt, mennyire undorodik a kisvárosi pletykáktól és asszonyoktól, és hogy »élni, élni« szeretne. Amikor megkérdeztem, mit akar azzal mondani, hogy »élni, élni«, elpirult, elhallgatott, és elnevette magát. Arról mesélt, hogy házat építenénk, leírta a tárgyakat, az edényeket, a berendezést, és a legkisebb dolgot is mohó gyengédséggel emlegette. Megható örömmel írta le a függőnyeit, szalonját és ágyait; aztán hirtelen elhallgatott, és kérlelő tekintettel nézett rám." (51.o.)

Mácával való kapcsolatában az elbeszélő egyre több, egyre szélesebb skáláját ismeri meg az érzékiségnek, amihez való ironikus viszonyát a "minden nappal egyre szerelmesebb lettem" (53.o.) kijelentése mutat. Hogy ez a szerelem nem az ő világa, az a megjegyzése mutatja, miszerint ő csak színleli a szerelmet, de valójában a *pusztán* az érzékeket felvillanyozó, mozgásba hozó szerelem, az ösztönlét üres, sehova sem vezető "elevensége" inkább terhére van: "Ő pedig egyre később jött hozzám. A sötétben, a bácskai szöttesek mögött csókolgatott, boldogtalanul a hallgatásom miatt. Én unottan ölelgetni kezdtem, szenvedélye azonban mindinkább fojtogatott. Haja kibomlott, bár én titokban igyekeztem a nehéz haját arcomról letörölni, mert nem jutottam lélegzethez. A hajának pedig valami súlyos illata volt, amit utáltam. Addig elképzelni sem tudtam ilyen fojtogató és hosszú csókokat, miközben ő egyre ezt sóhajtozta: – Még, édes, édes, még!..." (53.o.) Persze, fölmerül a kérdés, miért vállalta Mácával, miért nem utasította el ezt az érzékiségen alapuló kapcsolatot. A lírai hős útkeresését látva ezt azzal magyarázhatjuk, hogy ekkor még nem tud különbséget tenni élet és szellem között, nem tudja egymástól tisztán és világosan elválasztani az életet az igazságtól, önmaga elégedetlenségét, önmagát még nem tisztán értve fogadja el az életet, az életben megnyilvánuló "szerelmet". Az élet iránti tisztelete – de nem annak elfogadása – nyilvánul

meg akkor is, amikor számára a mézeshetek idejében teljesen egyértelművé válik az élethez kötött szerelem üressége, de ugyanakkor még nem teljesen világos előtte az igazsághoz történő ragaszkodása. Míg Máca a házasságban szentesítettnek hitt testiség, a "szerelem" teljes kivirágzását tapasztalja, s közönségességét immár bátran, úgymond a házasság keretei által védetten, világgá kürtölheti, addig a lírai regény hőse mintegy szégyellve magát az élet helyett, csöndesen betakarja – nem elkergeti – feleségét, s témát váltva a termelődőszövetkezetekről kezd el vele beszélni: "Naphosszat vaskos dolgokat mesélgetett szülőföldje asszonyairól. Elbeszéléseiben immáron öszülni kezdő, négygyerekes családnyák olyan különös és bolond dolgokat cselekedtek, hogy akaratlanul is majd megpukkadtam nevetemben, ha melléjük képzelten kopasz férjük, meggyörnyedt tanárok, hivatalnokok és papok árnyalakjait. Ezen az estén vacsora után kissé többet ittunk, és Máca jókedvűen felnevetett: – Mit akarsz, ekörül forog a világ.

Elhallgattam, és elképedve néztem rá. A kályha mellett feküdt, teljesen meztelenül. Kinyújtott, szép lábain a tűz fénye ragyogott, s mintha táncoltak volna azok a lábak. Szép csendesén hozzáléptem és szégyenlős mosollyal, amelyet eddig nem ismertem, felemeltem ingét a földről, betakartam, s a földművesszövetkezetekről kezdtem beszélni. Így teltek-múltak ismét a napok és hónapok. Hízásnak indult. S gyermekünk nem volt." (57-58. o.)

Másik szerelmének, a lengyel asszonnyal való találkozásának a leírásakor sokkal inkább a költői elemek dominálnak a visszaemlékezés folyamán, mint a történésekre való figyelés, ahogy ezt Máccával kapcsolatban láthattuk. Itt a prózával szemben előtérbe kerül a líra, az étellel szemben meghatározóan nagyobb súlya van a szerelem szellemi valóságának. Ebben a kapcsolatban a testiség szinte teljesen eltűnik, ill. amikor az kerül előtérbe, akkor azt az elbeszélő mint az ördöggel való cimborálást értelmezi. Hogy a szerelmük nyilvánvalóan nem az érzékiségen alapul – Mácatól eltérően – mutatja a lírai hősnak az a megjegyzése is, amit a hadbírófeleség lengyel asszony és a kórházban gyógyulását váró katona találkozásakor olvashatunk: "Emlékszem, karácsony volt. Ő, az ismeretlen nő, jött az idegenbe, hogy megvigasztaljon, mert sírtam a valahol sorra sarjadó akasztófák fölött. S jól tudta, mit tesz. Lány soha nem tud ilyen ígézetet nyújtani. Csak az elvesztettért feltámadó keserűség, kétségbeesés és vágyakozás visz extázisba." Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a testiség nincs jelen a szerelemben, de az itt úgy ábrázolódik, hogy túlmutatva önmagán a lélek magányának a megszüntetése utáni vágyát fejezi ki.

Az asszony törekenységét mutatja megjelenése a kórházban ("Kicsiny és cingár volt, mint egy elsőbálos kislány." – 58.o.), ártatlan tudatlansága ("Nem volt könnyelmű, dehogyis. Semmit sem tudott asszonyi teste, legfeljebb a fogait tudta vacogtatni a szenvedélytől." – 58.o.), s testét-lelkét valamiféle állandó bánat, szomorúság hatja át. Ő is egyike azoknak a szomorkodóknak, akik méltók a megváltásra, méltó arra, hogy egy fokkal közelebb kerüljön az éghez: a vele való találkozás a férfi gyermekkorát idézi fel, alakja törekenységét lehajló feje erősíti, s medálján is a szomorúságot felidéző darab található.

Az asszony szerelme inkább a lélek fájdalmas vágyakozásaként, a lélek kölcsönösséget igénylő mozgásaként jellemezhető. Bár a regény lírai hőse teljes mértékben elfogadja, megcsodálja az asszony odaadását, megérti annak minden fájdalmát, azonban mégsem állítható, hogy a férfi szerelme egybefonódna a lengyel nőével. Itt Krakkóban a tisztább, szebb után vágyakozó asszonnyal történő találkozásakor jelenik meg gondolkodásában a lelkiségen is túlmutató valóság, a szerelem szellemi alapjainak a keresése. Lényegét tekintve éppen e különbségük miatt nem köthetik össze sorsukat. Gondolkodását ebben az értelemben hatja át a líraiság, a fizikai időtől és tértől való függetlenedés. Így

igyekszik megragadni a szerelem valóságát: "S a szerelem? A violaszín ereken van. A hatyúfűhár bordákban és a szenvedélytől piros csuklókon. Ki az, akinek van még ereje, ifjúsága és varázslatossága a szerelemre?" (60.o.) A szerelemről beszélve, a szerelemben élve elhatárolja magát mindattól, ami eddig a szerelem elevenségét gúzsbakötötte. Ezért mondja azt, hogy "a szerelem nem Isten, nem állat, nem örület" (61.o.). Vagyis a szerelem nem immanens, nem az élettel azonosítható minőség. Így joggal utasítja el a tökéletesség elérhetetlenségét valló romantikus felfogást, vagy azt a naturalista koncepciót, amely pusztán a maga érzékiségében, testiségében képes a szerelmet felfogni, ill. azzal azonosítani. De a szerelem nem is a józan ész számára felfoghatatlan, az életben zavart okozó entitás, hanem a "kód, a vér, az ifjúság és a menny köde. Mindent beborít, így hát kedves az élet. A kód azonban örökké nehéz marad, gyönyörrel és fájdalommal teli, s az éggel áll kapcsolatban." (61.o.) Ez a kód azonban a szerelemnek nem csupán a misztikus, az immanens voltát érzékelteti, hanem egyben hangsúlyozza a szerelem tiszta, szellemi valósággént történő megnyilvánulását is, hiszen a kód, a szerelem köde az ég köde is. S a szerelem fájdalmai – a kód örökké nehéz marad, tele gyönyörrel és fájdalommal – is éppen emiatt az ég felé törekvés miatt lesznek elviselhetőek, kapnak értelmet.

S annak ellenére, hogy a lírai hős el kell hogy határolódjon a lélek elsőbbségét jelentő szerelemtől is, életét ugyanis nem köti egybe a lengyel nő életével – hiszen ő az igazságnak, az ég szerelmének elkötelezettje, útkereséseinek, útonlevésének ez ad értelmet –, lelkében a lengyel nő mégsem pusztán, üres árnyékként, hanem a kód árnyékaként él tovább: "Fekete köpenyében, szerény ruhájában, mert kislányos alakjának láttára annyira megszerettem ezt a ruhát, örökösen kissé gyűrt szoknyájában, megfésülve, csendben és ijedten fog örökké előttem állni, mint fájó, ködös árnyék, amint kitekint az ablakon, és halkán mondja: – Nyolc óra... mennem kell." (61. o.),

A kód elevenségét, a benne húzódó történés szépségét jelzi az ajándékba kapott három virágnak a megjelenése. A virágokhoz való viszonyulás azonban egyben figyelmeztet a lengyel nő és az elbeszélő szerelme közti különbségre is.

A virágokat az asszony hozza, mintegy kifejezve velük a férfi világának elfogadását: "Az ablakban az ő három jácintja nyílik. Meséltem neki a fálvainkról, otthonom ablakáról, s másnap hozta a három jácintot." (62. o.) S a megszokottal ellentétben nem a szimbólumokkal való lelki azonosulás történik meg a férfi részéről, nem az ajándékozás fölötti öröm tölti el lelkét, hanem a férfinak a virágokhoz való lehajolása, szellemi-lelki állapotának a saját maga általi reflektálásának lehetünk tanúi: "Egyik jácint bal oldalon áll. Rózsaszínű és csendes. Ha reggelenként megöntözöm, olyan kedves, békés. Fonnyad. Középen egy fehér. Minden reggel azokra a sápadt arcokra emlékeztet, melyeket szerettem, s amelyek most Isten tudja, merre vannak. Ez a virág könnyes és félénk, mint egy kis bárány. A harmadik jobb oldalon áll. Ez piros. Róla semmit sem tudok mondani." (62. o.) Mennyiben eltér ettől az autonóm önértelmezéstől, a világhoz, embertársaihoz, ill. önmagához való viszonyának a kifejezésétől a kortárs költőnek, Rastko Petrovicnek a felfogása, aki létének értelmét – az Istent szubsztanciának tekintve – a lélek mélyén véli felfedezni (*Najsentimentalniju o sitosti legendu*). A modern költő, tapasztalva a világ kiüresedését, tudva az Isten haláláról, azonban az emberlét értelmességéről le nem mondva, az élet gazdagságát, színességét, tragédiáját az ember belső világában véli fellelni. A lélek mélyén mindenben ott lévő, megteremtéséhez ezért személyes erőfeszítést nem igénylő valóság mintegy az egyetemeség szempontját az időben is kiterjesztve, az összsláv mitológiával tart kapcsolatot. Különös képességet nem e csodálatos világ – gondoljunk a három nádszál megelevenedésére – megteremtése igényel, arra



nincs is szükség, hiszen az eleve ott van minden emberi lélek mélyén, hanem ezen gazdagság észrevételéhez kell csupán a költő segítése.

Crnjanski viszont a modern költészetben őt megelőzően csak Adynál látható módon felhagy a szubsztancionális gondolkodással – azzal a felfogással, hogy az igazság, a szépség és a jószág eleve bele van ültetve, kódolva akár a tárgyakba, akár az emberi természetbe, esetlegesen elrejtve megtalálható a lélek mélyén –, s a bibliai hagyomány szellemében nyilvánvalóvá teszi az ember istenarcúságát, annak megmutatkozását az emberi felelősségvállalás mértékében, az embernek a természettel szemben megnyilvánuló méltóságát. Ezért Crnjanskinál a virágok nem beszélnek, nem változnak át karcsú leánnyá, hanem fordítva: a lírai én tesz róluk megállapítást, ő rendelkezik velük, ő látja meg, fedezi fel a virágok belső tulajdonságait, ő beszél hozzájuk.

A szellem iránti föltétlen elkötelezettségében magára maradó, de nem magányos – amit a mű líraisága is kizár – hős a szerelmet férfi és nő kapcsolatát illetően a maga teljességében nem tapasztalja meg (hiszen a lengyel asszony őt nem érti, míg a lírai hős képes magához ölelni az asszonyt annak minden fájdalmával, hiányérzetével együtt), ezért beszél az adott esetben lehető legteljesebb szerelemről, a sajnálatról. A szeretetnek ez a töredékes megnyilvánulása, ami bár fájdalmas, de nem tragikus, lehetővé teszi az élet, a világ apró szépségeinek, örömeinek az észrevételét. Innét vannak a műben másutt is megfigyelhető impresszionisztikus elemek: “Mi lesz velünk? Nem tudom, de nem is vagyok kíváncsi rá. Hazatérjek? Azok nem szeretnek engem, én pedig gyűlölöm őket. Talán boldogok vagyunk, mert sajnálom őt. Körülöttünk a hó alatt duzzadoznak az ágacskák, a lagymatag és fáradt felhők pedig valami régi, fájdalmas iróniára tanítanak bennünket, amelynek gyökere a túlságosan nagy szerelem. Egyre azt vártam, hogy az életben még jön valami, s hogy az, ami eddig volt, csupán komédia. Most látom, hogy a részvét után semmi új nem jön.” (63. o.)

Fenti megállapításunkat erősíti meg a műben másutt is előforduló, többnyire a fiatalsághoz kapcsolódó szubsztancionalitás gondolata. Vagyis hogy a szépség, az öröm, az élet eleven, kicsi mozgásainak az érzékelése, megtapasztalása a fiatalságnak mindenképpen privilégiuma. Ennek lehetőségét, a szépnek a természetben való tükröződését a lírai én megengedi, nem tagadja, de önmagát a természettel való azonosulástól határozottan és teljes mértékben elhatárolja, vagyis a szubsztancionalitás gondolatát, a dolgok *lényegeként* hangoztatott szépséget, a szépségnek, a szubsztanciának a dolgok, a tárgyak mélyén lévő jelenlétét illuzórikus játéknak tekinti csupán. A valóságot, ami nem a fizikai világgal azonos, egyedül a személyes én képes megtapasztalni: “Zöld köpenyemben, ellenző nélküli sapkában, mint valami különös árnyék, mosolyogva ballagtam végig a patak mentén, amelyen vízimalmok énekeltek. Énekeltek, nekem énekeltek; tudták, honnan jöttem, s mosoly volt arcomon. Milyen keskeny kis utcák voltak arrafelé! Öregasszonyok néztek ránk bánatosan és gyászosan. S a nap? Az a langyos nap: sohasem fogom elfelejteni. Kezemben valami forró és szenvedélyes érzés remegett. Az élet, a fiatal élet biliárdozott akkor oly roppant ügyesen ennek a városnak ismeretlen kávéházában, nem pedig én.” (26. o.)

Ennek a személyes megtapasztalásnak a mindenek elé helyezése ábrázolódik a “betét”-történetben, Čarnojević életében, s ez jellemzi a lírai én egész magatartását, ez adja halálának értelmét, ahogy erről a regény zárómondata tanúskodik: “De ha meghalok, utoljára az égre vetek egy pillantást, a vigaszomra, és elmosolyodom.” (127. o.)

Néhány szóval értelmeznünk kell a háborúból hazatérő lírai hős kiábrándultságát, magányosságát. Az elbeszélőnek az a megállapítása, hogy “az élet nem változik, múlik” (115. o.) nem csalódottságából fakad, hanem a már korábban is említett, s a regény szerkezetét

meghatározó élet és igazság egymásból nem következő tapasztalati kettősségből következik. Az élet változatlansága immanens örökkévalóságot jelent, s azt mutatja meg, mennyire illuzórikus az élet önmaga által történő megújulásában bízni. Így lényegében a hős megint leszámol azzal az ifjúkori illúziójával, hogy a "keleti vihar" kisöpörhet minden gonoszt, tespedtséget az életből. E ténnyel, volt nézeteinek illuzórikusságával a hős most a háború után is kénytelen szembesülni, s úgy tűnik, az életnek ez a változatlansága még számára is meglepő. Mintegy naívságát mutatja ez az Agamemnónokra való rácsodálkozása: "Nálunk a nők búzával fizetnek a zsandároknak, a szeretőjüknek zsírral, ha pedig a férjük hazajön, lemészárolják. Sose gondoltam, hogy a szülőföldemen annyi Agamemnon fog sétálni."

Ugyanúgy az élet változatlanságát jelzi városának fogadtatása, az őrá irányuló gyűlölet: "A városban senki sem akar megismerni, gyűlölnék." (115. o.) Nem kiábrándultsága szüli, nem hamis önmegalázásból következik az a megállapítása sem, miszerint "senki és semmi nem vagyok" (120. o.), hanem annak az általa többször megtapasztalt felismerésnek a tudomásul vételéről van szó, hogy a pusztán az élethez rendelt ember abszurd, hogy az életbe vetett hit, az élet önmaga által történő megújulása többé már nem remélhető – ebben az értelemben következett be a Nyugat alkonya, mutatkoztak meg a fausti modell történelmi határai, s új utat, új távlatokat egyedül csak az önmagára csodálkozó, önmagára ismerő személy nyithat. Ezért nem kiábrándulás a hősnek a maga illúzióival való újra és újra megtörténő leszámolása, azok elhagyása, hanem ebben inkább a hitét, az igazsághoz kapcsolódását akadályozó torlások elhárítását kell látnunk: "Ma volt először köd. Talán egy angyal hozta nekem a borongó virágot, Gyümölcsoltó Boldogasszony fájó, mézillatú virágát, az egyetlen el nem hervadó virágot, a bánatét. Tudom, hogy nevetséges vagyok, s mégis, milliónyian vagyunk, akik immár senkit sem szeretünk, csak a faleveleket, a faleveleket. Lelkemben nincs többé az a forró reménység, amely várostól városig, erdőtől erdőig kergetett." (120. o.) Így valójában nem tragikus az a felismerés sem, hogy a háborúból az emberek árnyakként tértek haza, hiszen az élet önmagában nem hozhatja el a megváltást: "Ha visszatérek, a szülőföldemre térek majd vissza, ahogyan onnan elűzték, nevetségesen s kissé görnyedtebben. Mi visszatérünk, de csak árnyak vagyunk." (121. o.)

Azonban az életnek mint immanens, ezért elfogadhatatlan örökkévalóságnak ez a tényszerű, s tényszerűségében negatív ábrázolása nem jelenti az embernek, a lírai hősnek a végleges élethez rendeltségét. Az emberségnek az élettől függetlenített, de attól mégsem elszakadó s végső soron azt megalapozó megnyilvánulása a lírai én ironikus megjegyzéseiben fejeződik ki: "Általában a gyilkolás nagyon tetszik nekem. A szülőföldemet is szeretem, a gyilkolás mindig mindent meggyógyít, az az egyedüli igazság." (115. o.) "Otthagytam őt, és hazatértem. S most mi lesz? Semmi. Nyugodt vagyok és elégedett." (122. o.) "Sem vidám, sem szomorú nem vagyok. Eső lesz-e avagy a nap sugara ragyog, számomra teljesen mindegy. Hallgatni fogok, mert senkit sem szeretek." (122. o.) "Ha netán valaki bánatosan jó estét kíván, én is bánatosan jó estét kívánok. Ha netán valaki vidáman jó reggelt kíván, én is vidáman kívánok jó reggelt. Ki fogunk halni, s utánunk jobb évszázad következik, mindig eljön. Vonszoljuk majd magunkat szakadt zöld köpenyben, sápadtan és mosolyogva, mindenféle az utcákon. Mi nem kérünk semmit, mi nem sajnálunk semmit, ugye, mi semmit sem sajnálunk?" (126. o.) Ez az ironia, amely áthatja az ekkortájt keletkezett lírai alkotásokat (*Ithaka lírája*) is, csak az igazságban önmagát megtaláló lírai hős pozíciójából érthető. Az igazságnak az így értett transzcendenciáját azonban a mű elbeszélője a világnak az élethez ragaszkodása miatt csak egyedül éli meg – innét van látszólagos magánya; a szellem embere, az igazságot mindennek elé helyező ember számára azonban az igazságnak az élet elé helyezése számolja fel

az életben tapasztalható elkülönültséget, teszi nyilvánvalóvá az embereknek csak az igazságban realizálódó egységét. Így nem a hős magányos, hanem fordítva, a körülötte lévő világ zárja ki magát a megértésből, az üdvözülés lehetőségéből, abból a szellemi egységből, aminek a megvalósítása immáron történelmi akadályokba nem ütközik. A regény lírai hőse a megváltásnak ugyanazt az útját járja, amit Krisztus járt, azzal a különbséggel, hogy míg Krisztus az egész emberiségért hozta meg áldozatát, s így a megváltottság mint lehetőség mindenki számára adottá vált, addig a modern kor emberének – a kultúrtörténeti folyamat ezt nyilvánvalóvá tette –, lévén megváltott, a megváltódás folyamatához, az igazságnak az életben is láthatóvá tételéhez, élet általi befogadásához kell erőfeszítéseit megtennie. Hogy ez teljesülhessen, annak egyetlen lehetséges módja gondolkodásunkban az igazságnak az élet elé helyezése. Így, ebben a szellemben írta meg naplóját a regény önéletrajzi hőse is.

## GOETHE FAUSTJA MINT SZELLEMI PROBLÉMA A 19. SZÁZADI OROSZ IRODALOMBAN

Közismert tény, hogy Goethe drámai költeménye első részének megjelenésétől kezdve az orosz szellemi élet érdeklődésének középpontjában állt, s a fordítói-kulturális, kritikai-bölcseleti, valamint önálló, egyéni költői feldolgozás, ihletett alkotói tevékenység tárgyaként szerepelt. Már az első rész megjelenését követően egyéni költői ízlésüknek megfelelően részeket fordítottak le belőle a kortárs romantikus költők, s a 20-as évek elején Puskin két költeményben is megihlette a Faust-téma, az 1823-as *Démon*, és az 1825-ös *Jelenet a Faustból* című versekben.

Fejér Ádám, aki az utóbbi időben megjelent több könyvében és tanulmányában is foglalkozik a Faust-probléma orosz irodalmi, illetve kulturális befogadásával, Goethe illetve Puskin művészi megoldását az egyetemes európai keresztény kultúrkörön belül megvalósuló két különböző, egymást kiegészítő kulturális paradigma megvalósulásaként kezeli. A megjelenés előtt álló *Lermontov és az arisztokratikus romantika* c. tanulmányában így ír Goethéről: "...Gondolkodástörténeti jelentőségű, hogy az Örök Nőiességben, azaz a polgárt a kultúrközösségbe bevonó apostoli szempontban az újkori humanista prófétai föllépésének föltételét ismeri föl. Bár az ő humanizmusa, az ő prófétai föllépése nem volt híján az azt megalapozó apostoli szempontnak, az Örök Nőiességnek, és világosan látta, hogy a német kultúra önmagára találását, szellemi önmeghatározását ez a szempont képes lesz biztosítani, a humanizmus történelmi föltételezettségének fölismerése mégis annak belátását jelentette, hogy a humanisták, az igazságot képviselni hivatott szellemi arisztokraták nem mindig vannak abban a helyzetben, hogy hivatásukat teljes értékűen betöltsék." (3. oldal) Ez azt jelenti, hogy Goethe drámai költeményének hőse, Faust, az igaz ember, akiről az Úr az Égi Prológusban azt állítja, hogy "az igaz ember bárhogy is hibázik, nagyon jól tudja, mely az igaz út" – letér az útról, és "esetében az igazság érvényesítésének gyakorlatias célkitűzése minduntalan az igazságképviselő tulajdonképpeni feladata elé tolakodik."

Puskin – olvashatjuk továbbá a tanulmányban – nem aggasztotta úgy az igazságképviselő és igazságérvényesítés egyensúlyának gondja, ahogyan Goethét. Puskin ... "bízott abban, hogy a lét rendje szerint, a kultúránkat megalapozó ígélet szerint az igazság személyes képviselőtől végső soron gyakorlati érvényesülése is következik. S ez a bizonyosság az ortodoxia szellemének megfelelően a klasszikus számára fontosabb volt, mint az az "átkozott" kérdés, hogy itt és most, a kultúrtörténet adott szakaszán van-e mód a lét végső igazságának zavartalan megmutatkozására, illetve mi a teendő, ha egyelőre még nem jött el az idők teljessége."

Puskin az előző, 18. század "racionalistáinak", klasszicista ódaköltőinek példáját követve a civilizációs progresszió, azaz az igazság gyakorlati, életbeli érvényesítésének feladatát a nagy ideál, a város- illetve reformer birodalomalapító I. Péterre történő utalással az uralkodóra, mint a transzcendens igazság hivatott letéteményesére bízta.

Az igazság személyes képviselőtől, mint egyéni, költői feladatvállalásról ír, vagy pontosabban mondva Istenhez fohászkodik Lomonoszov *Hajnali elmélkedés Isten fölségéről* c. költeményének utolsó, hetedik versszakában:

“Az én létem homálytól terhes, –  
Terjeszd ki fényed, Istenem,  
Taníts meg arra, hogy mi kedves  
Tenéked – mindig azt tegyem  
és szemlélvén felségedet,  
Örök király, dicsérjelek.”

(Radó György fordítása)

A klasszicista ódaköltő felfogásában a transzcendens igazság, az isteni gondviselés letéteményese és felkentje Isten akaratából a törvényes uralkodó, akit küldetéséért szintén hozsanna illet, mint *Óda Erzsébet cárnőhöz* c. 1747-ben írott verséből, annak hetedik versszakából is kiderül:

“Így rendelte Égi Királyunk,  
A csodálatos Alkotó,  
Hogy ma önéki hozsannázzunk,  
Hogy őt magasztalja a szó.  
Ama cárt is ő adta nekünk,  
Legnagyobbak kit mond nekünk,  
Ki minden akadályon át  
hogy lássák, féljék világszerte,  
Magával az égig emelte  
A megtiport orosz hazát.”

(Bede Anna fordítása)

Az idézett versszakban is említett uralkodó személyes példájára, küldetés-vállalására történő utalás szerepel Puskin 1826-ban írott *Stanzák* c. versében, ahol az igazság képviselője a felvilágosult, hazája üdvtörténeti rendeltetését gyakorlati, civilizatórikus cselekedetekben felvállaló uralkodó alakjához kapcsolódik:

“Jót és dicsőt remélve már  
aggálytalan előre látok.  
Nagy Péter, szép emlékü cár  
Honát is dúlták rombolások.

Kelt az igazság árama,  
Tudás és erkölcs egybefénylett:  
Szilaj sztrelecből általa  
Dolgorukij derék vitéz lett.

Kemény, uralkodó keze  
Tudást hintett konok sötétbe,  
Hazáját nem becsülte le:  
Tudta, mi a rendeltetése.

Hol tudós volt ő, hol vitéz,  
Hol tengerész, hol durva ács volt,  
Lelke ölel, bármerre mész:  
Magas trónján szerény munkás volt...”

A transzcendens igazság képviselte és gyakorlati, immanenciában történő megvalósításának törekvése a transzcendenciát a földi életben is megjelenítő uralkodó alakjához kapcsolva képez harmóniát Puskin költészetében. Igazságképviselő és gyakorlati megvalósítás, léttapasztalás és civilizáció, kultúra és haladás konfliktusmentesen összeegyeztethető; s Puskin az arisztokratikus költő feladatát kizárólagosan az igazság képviselőtében, a kultúrhagyomány megszólaltatásában látja, mint az 1830-as *Költőhöz* c. verséből is kiderül. Nem véletlen, hogy Turgenyev 1880-ban elmondott híres jubileumi beszédében a vers alapvető puskinai gondolatával vitázva jelzi a költő halála utáni új kor, új tartalmak, új költői tudomásulvétel beköszöntését, amely mindenekelőtt a Puskin által háttérbe szorított civilizációs-szociális tartalmak felvállalását, s ezzel összefüggésben az igazságtapasztalás és –képviselő megváltozását jelentette.

A civilizációs fejlődés tragikus megkésetttségének és azzal együtt a szellemi-kulturális kiüresedés tapasztalata Lermontov költészetében a démonikus tagadás, míg ugyanaz a jelenség, azaz a polgárosodás kétségbejuttató szellemtelensége és kulturálatlansága a szatirikus ábrázolás írói pozícióját és magatartását hívta életre Gogol művészetében. Gogol *Válogatás barátaimmal folytatott levelezéséből* c. művének 18. részében, pontosabban a 18. rész második levelében Nagy Péter reformjainak említését követően a civilizálatlanságról, szellemtelenségről, a tettek, alkotói cselekedetek hiányáról ír: "Már közel másfél évszázad telt el azóta, hogy I. Péter az európai felvilágosodás fényével felnyitotta szemünket, valamennyi eszközt és lehetőséget a kezünkbe adott a cselekvéshez, de mind a mai napig olyan kihaltak, bánatosak és lakatlanok térségeink, olyan néptelen és barátságtalan minden körülöttünk, mintha eddig nem otthon, nem a saját szülőházunkban húztuk volna meg magunkat, hanem megálltunk volna valahol hazátlanul az országúton.... Egy törvény, legyen bármilyen átgondolt és határozott is, nem több, mint egy kitöltetlen papír, ha letről nem jön semmiféle tiszta vág, hogy tettekre váltsák, mégpedig úgy, ahogyan kell, ahogyan szükséges, amit csak az vehet észre, akiben az isteni, nem pedig az emberi igazság megértésének fénye lakozik. Enélkül minden romlottá válik."

Turgenyev *Egy vadász feljegyzései* c. kötetének első, szintén 1847-ben írt elbeszélésében, a *Hor és Kalinics* -ban Gogolhoz hasonló tapasztalatát, amelyet a fikatív író jobbágy hőisével történő beszélgetését követően fogalmaz meg, s amelyben a változást hozó cselekedetek szükségessége és igénye tükröződik, szintén a reformer Péter alakjához kapcsolja: "...beszélgetéseinkből egy meggyőződést szereztem, amely talán váratlanul hat az olvasóra, azt a meggyőződést, hogy Nagy Péter jellegzetesen orosz ember volt, orosz elsősorban reformjaiban. Az orosz ember annyira bízik a maga erejében és szívósságában, hogy sokszor büszkén a mellét veri, keveset törődik a múlttal, merészen előre tekint. Ami jó, tetszik neki, amit értelmesnek lát, magáévá teszi, az, hogy honnan ered, tökéletesen mindegy neki."

Az iménti idézett két momentum: a jövőbe tekintő magatartás illetve az értelmes cselekvés követelménye Goethe *Faustjának* illetve számos 19. századi orosz irodalmi alkotásnak közös motívuma. A második rész negyedik felvonása *Magas hegység* c. jelenetének elején a földöntúli utazásából visszatért Faust a tengert szemlélve a víz mozgását céltalannak, értelmetlennek látja. Élete-munkássága értelmét halála előtti monológjában fogalmazza meg: a mocsárvidéket lecsapolva és gátakkal az előző értelmetlenséget megszüntetve, azaz az emberi közösség számára további önmegvalósító, alkotói tevékenység számára területeket hódít el a tengertől. Faust élete értelmét, az azt biztosító tevékenységét nemcsak a jelen, de a jövő perspektívája, emberi alkotói

tevékenysége szempontjából is megvilágítja, amit halálát követően s az egész emberi-isteni alkotói-teremtői tevékenységre vonatkoztatva Mefisztó értelmetlennek minősít.

Faust halálát követően Mefisztó a következőket mondja:

“Vége! mért mondjátok ezt?  
E szó buta. Vég és nemlétezés, a kettő egykutyá.  
Mire jó az örök Teremtés?  
Hogy semmivé legyen minden teremtés?  
“Vége!” Mit értsünk az ilyen beszéden?  
Mintha sosem lett volna, annyi éppen,  
de mintha volna, körpályán forog.  
Az örök Semmiség százszorta jobb.”

Mefisztó idézett szavaiban Faust elkárhozása egyet jelent életének értelmetlenségével, de ezt Mefisztó az egész teremtés értelmetlenségére általánosítja. Faust megváltásának záloga cselekedetekben, tettekben töltött élete. Az angyalok, akik a legmagasabb rétegben lebegve Faust lényének halhatatlan részét viszik, a következőket mondják:

“Szellemvilág, ment a Gonosz  
karmától már e lélek:  
“Ki holtig küzdve fáradoz,  
az megváltást remélhet.”  
S ha hozzá felsőbb szeretet  
hatalma fogta pártját,  
a boldog égi seregek  
örömpesve várják.”

Faust megváltásának, üdvözülésének érdekében a Bűnbánó nők Kara, mint at Örök Asszonyi egyik alkotóeleme is fellép, közöttük az egyik bűnbánó nő, név szerint egykor Margaréta, Margit, Gretchen, akik a Mater Gloriosa mindent átfogó megbocsátó szeretetére apellálnak. Ismeretes, hogy a drámai költemény első részében még Mefisztó megjelenése előtt, közvetlenül azt megelőzően Faust az Újszövetségi Szentírás Szent János evangéliumát kezdi olvasni, fordítani. Az evangélium kezdetén a “Kezdetben vala az ige” részt Faust némi töprengés után “Kezdetben vala a tett” szavakkal fordítja. Az isteni ige, az isteni igazság mint létigazság és az emberi cselekedet összekapcsolása, ami a goethei drámai költemény második részében az előbb említett módon Faust megváltásának egyik elemévé vált, az orosz irodalomban mindvégig problematikus marad. A szó és a tett ellentétpárjára már Gyerzsávin közismert költeménye kapcsán Puskin is felhívta a figyelmet, és a szó és a tett kettősségét Gogol az előbb említett *Válogatás barátaimmal folytatott levelezéséből* c. kötetében is említi. Azt lehet mondani, hogy az orosz irodalom János evangéliuma szellemének megfelelően a szó és a tett, az ige mint isteni igazság és emberi cselekedet kettősségében mindvégig előnyben részesíti az igazságot a cselekedet, mint emberi tett megnyilvánulásának rovására. Ezzel kapcsolatban két 20. századi alkotó, a századforduló és a 20. század első évtizedeinek orosz írója és vallásfilozófusa, valamint a német író, Thomas Mann tanulmányaiban megnyilvánuló “párbeszédére” szeretném felhívni a figyelmet.

Mereskovszkij az *Örök utitársaink* esszégyűjteményének Goethéről írt részében a következőket írja: "Az oroszokra nézve Goethének mint jelenségnek egészen sajátos jelentősége van. Ha a farkast még úgy hizlalod, mindig az erdő felé fog kacsintani, ha Oroszország még úgy csatlakozik is Nyugat-Európához, mindig Ázsia felé fog fordulni. Az ortodoxia keleti kereszténység. Miképpen Gretchen Faustnak: a Szent Oroszország is mindig azt fogja kiáltani a bűnös Nyugat-Európának: Nincs igaz keresztény hited. "Krisztus az igaz világosság, amely megvilágít minden embert." Mi ismétljük ezeket a szavakat, de nem követjük őket. Néhanap kételkedünk a világ megvilágosodásában, t.i. az európai fölvilágosodásban (mert hiszen más megvilágosodás számunkra nincs). Kétségünk van arra nézve, hogy ez a fölvilágosodás jó-e vagy rossz, hogy Istentől vagy az ördögtől ered-e; sőt néha megkérdezzük mi magunkat: "Vajjon ne térjünk vissza az ősalapothba? ne kergessük pokolba az egész európai civilizációt és ne kezdjünk élni parasztok módján?" Hogy ez a gondolat nemcsak esztelen, hanem istentelen is, azt még mindig nem értettük meg teljesen.

A legjobb ellenméreg az orosz méreg ellen Goethe. Ő tudta a legjobban, hogy a fölvilágosodás Istentől van; ő, a pogány, több joggal elmondhatta sok kereszténynél: "Krisztus az igaz világosság, amely minden embert megvilágosít." Ő inkább emlékeztethetne bennünket bárkinél arra, hogy Európa is szent föld."

"Ki törekedve fáradoz  
Annak virul a váltság."

éneklik az angyalok, magukkal ragadván Faust halhatatlan részét." Mereskovszkij így folytatja: "Ezekben a sorokban, mondja Goethe, megvan a kulcsa Faust megváltásának." Talán az egész Nyugat-Európa megváltásáé, amely mindig előre törve fáradozik. De mi, akik nem törünk előre és nem fáradozunk, mi hogyan reméljünk megváltást? A tunyaságunktól, a tétlenségünkötől, közömbösségünkötől? Ne álmítsuk magunkat, a tétlenek és lusták nem jutnak el a mennyek országába. A tunyák mindig istentelenek, ha még annyit beszélnek is Istenről. Ez a rettentő de üdvös tanítás, melyben Goethe részesít bennünket.

Thomas Mann *Válogatott tanulmányainak* Anna Karenináról szóló részében Levin végső tapasztalatát Goethe tapasztalatával világítja meg. A regény végén Levin megállapítja, hogy a jó kívül esik a józan ész birodalmán. Nem tartozik ok és okozat tudományos láncolatába. Mint Thomas Mann írja: "a jó csoda, mert józan ésszel föl nem mérhető, mégis mindenki megérti." Thomas Mann a továbbiakban a következőket írja: "Van tehát a világon valami más is, mint az élet értelmezéséről eleve lemondó, szomorú 19. századi tudomány, valami szellem, értelem, amivel az ember túljuthat rajta. Az ember értelmén túli kötelessége, hogy a jóra törekedjék. Konsztantyin Levint boldoggá teszi ez a megmosolyogtatóan egyszerű fölismerés. Örömeiben elfelejti hozzágondolni, hogy a 19. század örömteli materialista tudománya is a jóra való törekvésből fakadt, s csupán idealizmusában, szigorú, keserű igazságszeretetében tagadja meg az élettől az értelmet."

Turgenyev hősei talán a forradalmi demokratákhoz közelálló Inszarov és Bazarov kivételével a lemondásban, az önmegvalósításról és az önérvényesítésről történő lemondásban találják meg az életük értelmét. Az *Apák és fiúk* hőse, Bazarov a cselekvést, a tettet konkrét programként vállalja. A cselekvésben a tett társadalmi hasznosságát veszi figyelembe és ez az adott pillanatban, az adott történeti, kultúrtörténeti korban Bazarov szerint a tagadás. A tagadás értelme a beszélgetőtársak pontosítása alapján a rombolással azonosítható.



A regény tizedik fejezetében Pavel Petroviccsal és Nyikolaj Petroviccsal folytatott beszélgetésében ezt a hős a következőképpen erősíti meg:

“ - No és aztán? Talán cselekszenek? Vagy cselekedni készülnek?

Bazarov erre nem felelt. Pavel Petrovics remegett az izgalomtól, de megfékezte magát.

- Hm... Cselekedni, lerombolni... - folytatta. - De hogy lehet rombolni, ha nem látjuk a célt?

- Rombolunk, mert erő vagyunk - jegyezte meg Arkagyij. Pavel Petrovics rápillantott az öccsére és elmosolyodott. - Az, és az erő nem ad számot arról, amit végez - tette hozzá. Arkagyij és kiegyenesedett.”

A regény végén a cselekvésre, a rombolásra készülő Bazarov halálát követően az utolsó bekezdés leírása, a hős sírját felkereső szüleinek gyászos-szomorú jelenete szóhasználatában emlékeztet a *Faust*ot záró, megbocsátást leíró transzcendens jelenetekre. “A közeli falucskából gyakran meglátogatja a sírt két roskadt öreg ember, egy férfi és az életpárja. Egymást támogatva jönnek megnehezült lábbal; odamennek a rácshoz, térdre borulnak ott, sokáig és keservesen sírnak, sokáig és figyelmesen nézik azt a néma követ, amely alatt fiuk fekszik, egy-egy rövid szót váltanak, letörlik a port a kőről, megigazítják a két fenyőn az ágat, megint imádkoznak, és nem tudják elhagyni a helyet, ahol, úgy érzik, közelebb vannak a fiukhoz, fiuk emlékéhez... Lehetnek-e meddők könnyeik s imáik? Lehet az, hogy a szeretet, a legszentebb és legodaadóbb szeretet, ne legyen mindenható? Ó, nem! Akármilyen szenvedélyes, bűnös, lázadó volt is a szív, mely eltűnt a sírban, a halmán növő virágok nyugtalanság nélkül néznek reánk ártatlan szemükkel, nemcsak az örök nyugalomról beszélnek nekünk, a “közömbös” természetnek arról a nagy nyugalomáról, az örök megbékélésről és a véghetetlen életről is beszélnek.” Turgenyev lázadó hőse ugyanannak a megbocsátó szellemiségnek vált részévé, mellyel a *Faust* második része végződik.

A cselekedet, a tett szükségességéről, de ugyanakkor az adott körülményekhez alkalmazkodó, az adott viszonyok eszköztárához folyamodó cselekedetek értelmetlenségéről olvashatunk Csehov szinte valamennyi színdarabjában, ahol a hősök a *Faust*-i szituációra emlékeztető módon az élet kíváncsú újramegzúzásáról, megfiatalodásról egy nem piszkoztatban, hanem már tisztázatlan leélt élet lehetőségéről és bölcsességéről szólnak, és akik megtapasztalják a cselekedetnek, mint az adott banális körülmények között az individuum önérvényesítésének az értelmetlenségét. Ha figyelmesen elolvassuk a *Ványa bácsi* egyik monológját, Asztrov doktornak Jelenához intézett szavait az erdők pusztulásáról, az emberi cselekedet értelmetlenségéről, akkor talán a *Faust*-ban jelzett előretekinő és értelmes program fonákjáról, fordítottjáról győződhetünk meg. Asztrov doktor a beszélgetőpartnerének, Jelena Andrejevna-nak mutatott térképen nyomon követi az ember szükségletei által diktált értelmetlen pusztítását, ahol az önfenntartás ösztönétől vezetve az ember az isteni teremtés, a teremtett világ fokozatos lerombolásán fáradozik. Csehov drámáinak a hősei, mint pl. a Három nővér Versinyinyje, Tuzenbachja, illetve a három nővér az elkövetkező, valamikor talán a földi immanenciában megvalósuló élet szépségéről, értelméről ábrándoznak, ugyanakkor az adott banalitás talaján önmagukat jól érvényesíteni tudó hősök cselekedeteinek következtében a szó szoros értelmében kiszoríttatnak az életből, mert az erőszakos, banális, közönséges, szellemtelen élet eszközeit nem hajlandók, nem képesek igénybe venni, nem hajlandók hasonlítani az adott élethez és így érthetővé válik az a szomorú és abszurd perspektíva, ami a kései drámák egyik

legrejtélyesebb darabjában, a *Sirályban* a Trepljov nevű hős kezdeti darabjában bemutatásra kerül a kiüresedett, szellemtelenné, értelmetlenné váló, pusztá materává silányuló földnek a képe.

Turgenyev azok közé az orosz írók közé tartozik, akik az életmű korai darabjaitól kezdve egészen az utolsó művekig a Puskin által figyelembe nem vett civilizatorikus program felvállalását, megvalósulását tartották kívánatosnak. Életművében központi jelentőségű a *Faust* problematika. Ez nemcsak az 1844-ben elkészült első *Faust* fordítás kapcsán megjelent elemzéséből és kritikájából következik, de ezen túlmenően még abban az évben Turgenyev terjedelmes tanulmányban foglalkozott Goethe drámai költeményével. Ő azon írók sorába tartozik, akik nemcsak fordításelemzéssel, nemcsak kritikai-bölcséleti tanulmányban foglalkoztak a német író központi jelentőségű művével: Turgenyev *Faust* címmel terjedelmes novellát is írt. Novellája a drámai költemény egyik talán legfontosabb aspektusával foglalkozik, ami szervesen illeszkedik Turgenyev életművébe: a szerelem problémájával. Thomas Mann az előbbieken már említett *Anna Kareninával* foglalkozó tanulmányán kívül meg kell említenünk *Goethe Wertherjével* illetve a *Fausttal* foglalkozó tanulmányait is. A *Goethe-i Faust* és a *Goethe-i Werther*, illetve *Turgenyev Faust* c. elbeszélésének problematikája között rendkívül sok analógiát fedezhetünk fel. Thomas Mann a Goethe-művek elemzésekor és ismertetésekor az élet és az irodalom szembeállításából indul ki. Goethe kapcsán megjegyzi, hogy Werther, éppúgy, mint a Gretchen - (vagy Margit) probléma valamilyen módon Goethe személyes életének konfliktusaira adott irodalmi válaszként fogható fel. Később Goethe ezt a témát *Költészet és valóság* (*Dichtung und Wahrheit*) c. művében is érinti.

Turgenyev *Faust* c. elbeszélésében nem az élet – költészet fogalom párról van szó, hanem ennek a fordítottjáról: az irodalom – élet problémájáról. Nem arról van ugyanis szó, hogy a megélt élet hogyan válik irodalommá, hanem arról, hogy az irodalmi mű hősei Goethe *Faustját* olvasva hogyan szellemülnek át, azaz az irodalomban tükröztetett érzések alakító hatására a szóban forgó hősök milyen metamorfózison mennek keresztül. Ismeretes, hogy Turgenyev elbeszélése tragikusan végződik. A hösnő, Vera Jelcova a rátörő érzések hatása alatt, illetve az anya misztikus-transzcendens beavatkozása következtében meghal, de addig az ismeretlen művészet által közvetített érzés, mint a transzcendencia forrása, a hösnőt kiemeli az előbb már említett mindent elnyelő hétköznapiasság, azaz banalitás világából, kimozdítja abból a *nyugalomból*, amely nyugalom Goethe *Faustja* első részében Mefisztó és Faust fogadásakor a hős elkárhozásának a feltétele volt. A nyugalom a turgenyevi novella hőseinek alapélménye, a tevékeny, értelmes élet hiányának metaforája, amely a Goethe-i mű gondolata szerint is egyet jelent az elkárhozással, mert az adott körülményekkel történő megbékélést, az adott körülményekbe történő beletörődést, az azok által történő maradéktalan asszimilálódást jelenti. Faust Mefisztóval történő fogadásakor ironikusan arra utal, hogy az ördög nem értheti meg az emberi lélek nyugtalanságát, állandó igazság utáni vágyát és ilyen irányú útkeresését, és ennek a jelenségnek, ennek a szellemiségnek tükröztetett, azaz mű által történő értő és alakító tudomásul vétele billentette ki mindkét hőst ha csak egy pillanatra is abból a tespedtségből, amelyikből kitörni szándékozó más turgenyevi hősök a szerelemben illetve a tevékeny élet iránti vágyban próbálnak megoldást találni.

## A SZERELEM MISZTÉRIUMA ÉS A BANÁLIS VILÁG CSEHOV A KUTYÁS HÖLGY CÍMŰ ELBESZÉLÉSÉBEN

### I.

Az elbeszélés befejezetlen szerelmi történet, melyben mindvégig ott rejlik az a kettősség, amely Csehov által ábrázolt világra jellemző: a banalitás és az emelkedettség kettőssége. Már a mű címe, a még ismeretlen hösnőt egyik állandó attribútumával, a kis fehér spiccel megjelölő elnevezés is magában hordozza a banalitás lehetőségét, nem különben a hősöket körülvevő tárgyi és szociális környezet.

Hogyan értelmezhető hát ez a kettősség?

Ha a Gurovot és Anna Szergejevna összekötő szerelmi viszonyt – amely a tengerparti nyaralóhely banális atmoszférájának és néha leplezetlenül közönséges érdekeinek közepette teljesedett be – magát is banalitásnak éretnéknk, kételkedve valódiságában, ezzel az elbeszélőnek a szavahihetőségét kérdőjeleznéknk meg, aki lírai hitelességgel írja le a két főhős emelkedett érzelmi és intellektuális élményeit, melyeket a kölcsönös szerelem ihletett. Az ilyen félreértésre a két főhős diskurzusainak – Anna ismétlődő aggodalmaskodásának és Gurov ettől magát látszólag távol tartó, kissé fölényes gesztusainak – önmagukban jelentőséget tulajdonító, azokat az elbeszélés nagyobb összefüggéseiből kiragadó értelmezése adhat okot. Kapcsolatukat azonban alapjában véve nem az aggodalom és a befelé fordulás határozza meg. (A hősök diskurzusaiban rejlő ellentmondások értelmezésére a későbbiekben bővebben kitérnék.)

A férfi hős, Gurov és az elbeszélő hangja a műben elkülönül. Párhuzamuk azonban nyilvánvaló, s ez a párhuzam adja a legbiztosabb támpontot az értelmezésnek. Ugyanakkor Anna Szergejevna belső intellektuális és érzelmi világát az elbeszélő közvetlenül nem tárja fel, így megítélésükre főképpen a hösnő szóbeli megnyilvánulásainak és tetteinek értelmezése ad lehetőséget.

A szerzői pozícióból árad a humánus, a hősökkel való együttérzés. Az elbeszélő hang és néha a kompozíció is a hősök viszonyának tisztaságát és emelkedettségét hangsúlyozza. Az elbeszélés számtalan olyan tényt sorakoztat fel, melyek mind azt bizonyítják, hogy Gurov és Anna között igazi, személyes egymásra találás történt. Mindketten változnak a történet során, az elbeszélés belső dinamizmusától kísérve. Alakjuk látszólagos külső statikussága ellenére lassú átalakulás, jobbá válás jellemzi őket. Kapcsolatuk kiteljesedésével bensőséges együttérzés alakul ki bennük egymás iránt, mely egyre erősödik, míg végül mindketten tudatosan vállalják, hogy egymás sorsát alakítják. Sorsszerű egymásra találásuknak köszönhetően fokozatosan felelősséget kezdenek érezni a létért. Éppen ez a személyes felelősségérzet és problématudatuk emeli őket a környezet banalitása fölé. Valójában tehát, nem elsősorban Csehov hősei banálisak, hanem az őket körülvevő világ.

Felmerül a kérdés: mi történik A *kutyás hölgy* hőseivel a személyes célok és problémák felismerése után? Továbbra is a banalitás fogságában maradnak?

Gurovnak és Anna Szergejevna-nak nincs ereje és igazából nem is áll szándékukban, hogy a környezetükből kiszakadjanak, vagy annak megváltoztatásán munkálkodjanak. Meg sem kísérlük a *status quo* felrúgását, esetükben a boldogtalan házasság felbontását.

Kapcsolatuk intimitásában az élet belső, rejtett lényege tárul fel előttük, s ez ad igazi értelmet létüknek. Helyzetük megváltoztatásán töprengenek ugyan, de esetükben a belső felismerés, az azt követő feltárulkozás, a kapcsolat vállalása és a titok megőrzése jelenti az igazi tetteket. Ez különbözteti meg őket a tragikus hősektől, akik belső indíttatásuk által vezérelve a külvilág megváltoztatásán, jobbá tételén fáradoznak.

A csehovi hősek érzik, hogy egész életüket, szellemi és érzelmi energiáikat a felismert probléma megoldásának, a lét banalitásából való kiemelkedésnek kell, illetve kellene szentelniük. A felismerés nyílt képviselétéről azonban lemondanak, éppen ezért *nem tragikus hősek*. A belső útkeresés kínjai, ennek eredményeiről való feltárulkozás igénye és a feltárulkozás vagy a befogadás kudarca azonban Csehov műveinek *tragikus vezérmotívumai*. Csehov számos novellahőse ezen az úton már tovább jutott, mint drámáinak hősei, mert esetükben az egymásra találás többször megtörténik, feltárulkozásuk személyes és személyhez szóló, ezáltal szemérmes is egyben. Ezzel magyarázható, hogy számukra megnyílik a jövő, és a jövőben van távlatuk, nem a múltban, ez pedig nem elhanyagolható tény. Míg a csehovi drámák hősei a jelenben egyre inkább magukra maradnak és ellehetetlenülnek, megfosztva múltbéli perspektíváiktól – *A Kutvás hölgy szerzői pozíciója* a szerelmes pár együttgondolkodásának és közös kiútkeresésüknek a jövőben nyit távlatot.

A századfordulón a szellemi kvalitásokkal kitűnő hősek előtt éppen a belső útkeresés nyit perspektívát és nem a környezettel szembeni radikális fellépés igénye, amely a modern korban menthetetlenül groteszkbe fullad. Ugyanígy, amint Gurov és Anna Szergejevna megtennék azt, amit az egyébként banális előítélet tőlük esetleg elvárhatna, hogy tisztázzák kapcsolatukat a világ előtt, magának a banalitásnak nyitnának teret legbensőbb létükben. Ezáltal megbomlana az élet titokzatos egyensúlya, megtörne a varázs. Amint a hétköznapijaikban is kizárólagossá akarnák tenni a szerelem magasztos pillanatait, maguk is hasonlatosakká válnának azokhoz a Gurov által ragadozókként elképzelt lényekhez, akik többet akarnak az életből kiszakítani, mint amit az maga is adni képes (324).

Ha belátjuk, hogy vállalva az áldozatokat, mindketten a lét lényegéhez közelítenek, miért állítjuk mégiscsak róluk, hogy nem tragikus hősek? Mi az, ami Csehov hőseiből hiányzik?

Tény, hogy a banalitás világából nem szakadnak teljes mértékben ki. Kezdetben még nem tudatosítják magukban azt, ami a közönséges világ fölé emelné őket. A felismerésig, a személyes problémalátásig hosszú fejlődés során jutnak el. Ez lényegileg különbözteti meg őket a tragikus hősektől, akik sohasem érzik magukat a banalitás foglyainak, belső értékeiket határozott küldetéstudattal tetteikben is kinyilvánítják.

Hasonlatosan a többi csehovi hőshöz, Gurov és Anna Szergejevna egy teljesebb életre vágnak, elvágyódnak az őket körülvevő világból, bár kezdetben minden oda köti őket. Az őszinte, mély személyes kapcsolat során személyiségük, lényük jobbik felére ismernek. Gurov rádöbben arra, hogy minden ember igazi léte a felszín banalitása alatt rejlik. "Kettős élete volt: egy nyilvános, amelyet mindenki látott, ismert, aki csak akarta, tele szokványos igazságokkal és szokványos hazugságokkal, s minden tekintetben hasonló ismerősei és barátai életéhez – és egy másik, amely titokban folyt. És a körülményeknek különös, talán véletlen alakulása folytán, mindaz, ami az ő szempontjából fontos, érdekes és elengedhetetlen szükséges volt – titokban zajlott le, mindaz pedig, ami hazugság, s csupán életének külső burka volt, s ami mögé azért rejtőzött, hogy leplezze az igazságot..., mindez nyilvános volt."

Az „élet magja” az a megtalált érték, a mélységből feltárulkozó kincs, amely őket magasan a szürke hétköznapi élet fölé emelő hiteles létet ígér, és amelynek intimitását és titkát mindvégig sikerül megőrizniük. Nem mondhatjuk tehát, hogy Csehov nem talál megoldást, hogy hősei elégtelensége miatt hagyja nyitva a történetet. A hősök és szerelmük egyediségének a megtapasztalása az elbeszélésben egyre erőteljesebben kibontakozik, és a mű végén ígéretes perspektívát nyer.

## II.

A fenti eszmefuttatás az elbeszélő hangjával is megerősített magasabb rendű nézőpontból szinte glóriát fest a szerelem misztériumába egymást beavató hősök feje fölé. Földi szempontból tekintve azonban egymásra találásuk házasságtörés. Ennek erkölcsi terhét, kapcsolatuk tragikus beszűkülésének folyamatát a mű motívumkincse és diskurzusai az emelkedettség jegyeivel párhuzamosan harmonikus kompozíciós rendben tárják föl.

Csehov elbeszéléseiben a *szerelem téma* a róla való elmélkedés vagy az érzelmek vállalásának dilemmájában bontakozik ki. A vállalhatóság nem csupán belső erőforrásokon vagy meggyőződésen, érzelmi erőn múlik, hanem a Csehov hősök esetében nagy részben befolyásolják azt a külvilág alapján véve banális viszonyai. Az elmélkedés nem vezet el biztosan a megoldáshoz. A Csehov novellákból levonható egzisztenciális végkövetkeztetés legtisztábban talán Aljohinnak, *A szerelemről* c. elbeszélés férfihősének keserű tapasztalataiban fogalmazódik meg: „Akkor értettem meg, hogy amikor az ember szeret, okoskodásaiban a legmagasabból kell kiindulnia, abból, ami több, mint boldogság és boldogtalanság, bűn és erény a szó mindennapi értelmében – vagy pedig egyáltalán nem szabad okoskodnia.”

Gurovnak, *A kutyás hölgy* férfi hősének vele született igénye a filozofikus töprengés. Anna Szergejevna iránt érzett szerelme kibontakozásával párhuzamosan azonban egyre ritkábban adja át magát a filozofikus elmélkedésnek. Annához fűződő kapcsolata kezdetén a szerelmi élmény által ihletetten világosodnak meg előtte a *létezés* nagy kérdéseire, a *természet* örök állandóságára vonatkozó gondolatok, amelyekben az elbeszélés filozófiai gondolatmenete eléri a csúcspontját, és amelyek vállalásában, a hozzájuk való egzisztenciális fölemelkedés imperatívuszában a mű témáját kell látnunk.

Gurov a természetben uralkodó állandóságot tekinti az ember megváltása zálogának: „És talán ebben az állandóságban, a valamennyiünk élete és halála iránt megnyilvánuló teljes közönyösségben rejlik örök üdvösségünk, az élet folytonos mozgásának, a folytonos tökéletesedésnek a záloga.”

A szerelem misztériumának egzisztenciális problémájára ha filozófiai választ vagy megoldást keresünk, azt elsősorban az idézetben egy gondolatban megragadott legáltalánosabb léttörvények, az állandóság és a mozgás, a szabadság vagy a meghatározottság összefüggéseiben leljük meg.

A *természet, mint szépség*, az elbeszélést strukturáló motívumként szerepel. Ez az a közeg, ahol a hősök a harmóniát minden esetben képesek megtapasztalni. Szerelmi viszonyuk is távol megszokott hétköznapi környezetüktől, a természethez közel indul, annak motívumaival kísérve. A *tenger* a létezés örökkévalóságának, minden élet bölcsőjének szimbóluma. A két hős szerelmi kapcsolata a tenger közvetlen közelében bontakozik ki.

Egymásra találásuk napján órákat töltenek az elnéptelenedő mólón, még mindig várva valamit, amikor pedig már egyetlen hajó sem érkezik. Gurov filozofikus gondolatait is a tenger zúgásának élménye vezeti be: "A tenger ugyanígy morajlott, mikor Jaltának, Oreandának itt még híre sem volt, és ugyanilyen közönyösen és tompán fog morajlani, mikor mi már nem leszünk."

A kirándulásaikat leíró részletben felbukkanó *vízesés motívuma*, mint a tudattalan és a tudatos közös szimbóluma értelmezhető, mely képes a létező világok (a szellemi és az anyagi világ, a természetben előforduló élő és élettelen, valamint az ember világa) közötti kapcsolódás lehetőségének megerősítésére. "Majdnem minden este, többnyire későn, kikocsiztak valahová a környékre, Oreandába, vagy a vízeséshez. Ezek a kirándulások sikerültek, mindig gyönyörűek, nagyszerűek voltak, feledhetetlen benyomást keltettek bennük."

Ezt a nyugalmat és megelégedettséget az elbeszélésben sehol másutt nem tapasztaljuk, itt még a váratlanul felbukkanó idegen sem zavarja meg a két hőst, sőt, az epizód a szép élmények megerősítésére szolgál. "Valaki közeledett felénk – valószínűleg egy őr – megnézte őket, aztán tovább ment. Ez az apróság is olyan titokzatosnak és szépnek tűnt."

A természet a későbbiek során hol ellenpontoszza a szereplők zaklatott lelkiállapotát a harmónia megtapasztalásának lehetőségét kínálva, hol pedig érzéseikkel párhuzamban a *fűledt meleg, porfelhő, zúgó tenger, viharos szélroham, zuhogó hó, mennydörgés télen* képeivel érzéseiket aláfesteni, előrevetíteni, vagy felerősíteni látszik. Az évszakok változása is a szerelmesek kapcsolatának alakulásához idomul. Találkozásukkor nyár van, az örökre szóló elválásnak szánt első búcsúnál rögtön ősze vált, majd mindvégig a tél képeivel kíséri kapcsolatukat. Az érett férfi késői szerelemre ébredését és a belőle következő egzisztenciális megfontolásokat a *hatalmas nedves pelyhekben zuhogó hó* és a *téli mennydörgés* lehetőségének képei a legtalányosabb összefüggésekben vezetik be. Ha az *Anyeginnel* asszociáljuk a megkésett szerelem és a fagyos viharok párhuzamát, az nem jósol jó véget az ilyen élményeknek. Gurov, úgy tűnik, képes arra, hogy belássa az élet kettős lényegét, a felszín hazugságait, és hajlandó egyre nagyobb jelentőséget tulajdonítani a mélység titokzatos összefüggéseinek. Megszokott nyugalmit azonban felkavarja, egész lényét megrázza a mulandóság fenyegető jeleinek megtapasztalása, amely a szerelmesével való legbensőségesebb együttlét pillanataiban, számára a legváratlanabb módon, önnön tükrképével való szembesülésekor keríti hatalmába.

A *kutyás hölgy* legerőteljesebb humánus tartalmát az adja, hogy ezután a döbbenetes felismerés után, a mű záró jelenetében a két hős még őszintébben megnyílik egymás előtt, és fokozott drámai erővel egymásban és egymásért keresi a végső megoldást.

A *két szerelmes diskurzusai* a megismerkedést követő gondtalan, szabad társalgásoktól eltekintve kivétel nélkül zaklatottak: elkeseredettség, zavarodottság, a bujkálás miatti megaláztatás és a megzavarástól, lelepleződéstől való félelem kíséri végig találkozásait. Az első szerelmes együttlét után a hölgy elkeseredett, és megnyilatkozásait elemezve ugyanezt tapasztaljuk minden további találkozásukkor. "– Nem jó ez így – mondta. – Most ön, éppen ön nem fog becsülni ... Anna Szergejevna megható volt ... látszott rajta, hogy nehéz a szíve ... szeme könnyekkel telt meg. – Ez iszonyatos."

A megrázó lelki élményt a rákövetkező epizódban a természet harmóniája ellenpontoszza az Oreandába tett kiránduláskor. A természet kétségtelenül képes az ember lelkét felemelni, megnyugtítani. Gurov filozofikus gondolataiban a *közönyös természet* a

szépség, az örök erő és harmónia hordozója a létező világban, és csupán az ember az, aki ezt az értéket elronthatja a maga tévedéseivel, emberhez méltatlan gondolataival és tetteivel. "E fiatal asszony mellett ülve, aki a hajnali világításban olyan szépnek látszott, Gurov – megnyugodva és elbűvölten a tündéri táj: a tenger, a hegyek, a felhők, a határtalan égbolt nyújtotta látványtól – arra gondolt, hogy tulajdonképpen minden gyönyörű ezen a világon, minden, kivéve azt, amit mi magunk gondolunk és cselekszünk, mikor megfeledkezünk a lét magasabb céljairól, emberi méltóságunkról."

A természet eredendően harmonikus, kiegyensúlyozott és állandó, és mint ilyen, képes a magasabb szellemi világok felé segíteni az arra nyitott ember lelkét. Ha azonban az igazságra vágyó ember gondolataiban a természet az igazság helyére kerül, az egy ponton túl megakadályozza az igazság megismerését. A teljességgel közönyös természet nem lehet az ember megváltásának záloga. A természet közönyössége ugyanakkor több helyen feloldást nyer Csehov műveiben éppen azért, hogy képes a matéria szférájából is jelezni az anyagon kívül lévő jelenlétét, és ezzel mintegy sarkallni valamennyi élőlény összpontosított, misztikus törekvését arra, hogy a végső titokhoz közelebb férközzenek. A természet csak annyiban lehet az ember megváltásának záloga, amennyiben az ember képes azt az örök törvények mindenek fölött valóságára utaló *jelként* értelmezni. Ha pedig a belső törvényekről, az ember és az örökkévalóság kölcsönhatásáról a természet folytonosan jeleket küld felénk, akkor már nem tekinthető közönyösnek. Másrészt, igenis lehet a megváltás záloga az ember magában valóságának, szabadságának a felismerése: általa fejlődik ki és nyer értelmet az öntudat. Gurov filozófiája, emelkedettsége ellenére természetesen banálisnak és tévesnek tűnhet, amennyiben tagadjuk a földi létből a mindenség megismerésére való törekvés létjogosultságát. Nem feledkezhetünk el azonban arról, hogy a Gurov tudatában megfogalmazott gondolatok nem racionális okfejtés, hanem megvilágosodás eredményei, kinyilatkoztatások. Fejtegetései ebből a szempontból egyáltalán nem tűnnek banálisnak, sőt, inkább erőt, nyugalmat, kiegyensúlyozottságot sugallnak. A természet közönye nem szörnyű, hanem örökkévaló. Csak az fél tőle, azt riasztja az önmagában állás gondolata, akinek nincs hite.

A megvilágosodás értelmét talán leghelyesebb mint követendő életcél, a Gurov előtt álló megvalósítandó feladatot értelmeznünk, hiszen e fölismerést követő életszakaszt föltétlen a tisztább belátás, a tudatos harmóniakeresés, a magasabb fokú összetartozásérzés és felelősségtudat, mindezekből következően pedig a banális sémákból és meghatározottságokból való lassú kiemelkedés jellemzik.

Az igazi szerelem megtapasztalásával Gurov figyelme a személyes kérdésekre összpontosul. A férfi, mint minden igazi szerelmes, a kedvese, Anna Szergejevna egyszerűségéhez hasonul, komolyodik. Most közelebb kerül saját igazi valójához, jobban szereti önmagát is. Míg eddig csak a beléje szerelmes hölgyeken, köztük Anna Szergejevna tapasztalta, hogy azok nem őt magát, hanem egy férfieszményt szeretnek benne, most ugyanilyen élményben van része saját érzései között kutatva. "Gurov, ha behuntya szemét, maga előtt látta őt, még szebbnek fiatalabbnak, kecsesebbnek, mint amilyen volt, önmagát is jobbnak, különbnek érezte, mint amilyen akkor volt Jaltában."

Hasonló érzései támadnak, amikor megtapasztalja a kedvesével való lelki azonosulást, a teljes elfogadás élményét az elbeszélés végén, moszkvai találkozásukkor. A hasonulás érzése azonban ekkor Gurovban egy korábban már említett, drámaian fájdalmas felismeréshez vezet: szomorú sorsuk miatt kesergő kedvese megvigasztalására készülve saját öregedő arcvonásaival szembesül, véletlenül megpillantva magát a tükörben. A

kapcsolatuk végeességét idéző kellemetlen gondolatok mellett tudatosan benne az is, hogy kedvese most még ifjú szépsége is hamarosan és elkerülhetetlenül hervadni kezd. "Gurov odalépett hozzá, megfogta a vállát, hogy kedveskedjék, tréfával vidítsa fel – és közben meglátta magát a tükörben. Haja már őszülni kezdett. Döbbenet állapította meg, hogy az utóbbi években mennyire megöregedett és megcsúnyult. A vállak, amelyeken két keze pihent, melegek voltak és remegtek. Fájt a szíve ezért a teremtséért, akinek az élete még olyan meleg és szép, de nemsokára már szintén hanyatlani, lankadni, hervadni kezd, mint az övé."

Ez az érzés *előrevetíti* a fájdalmas, esetleg tragikus *vég lehetőségét*, csakúgy, mint a színház jelenetben Puccini *Pillangókisasszonya* (melyben a szerelméhez, az amerikai tengerész tiszthez holtáig hű gésa inkább választja a halált, mintsem hogy elfogadná szerelme elvesztését). Ugyanakkor, Gurov gondolataiból és a szerzői hangból, mint humánus attitűdből az cseng ki, hogy ez a vég még nagyon messze van. A *vég elérésére* az elbeszélés során több helyen utalás történik, ahogy minden öntudattal rendelkező ember gondol léte, jelenbeli állapota mulandóságára. A *véget idéző motívumokat* azonban a műben az *életre utalók* ellentétezzik. Puccini *Pillangókisasszonyával* például másodszor kapcsolódik be a műbe Japán, a felkelő nap, a *virágok országa*. Elsőként Gurov és Anna kapcsolatának kezdetén bukkan fel, az érzéseibe merülő szerelmes asszony *virágmotívumokkal* való megjelenítésében, majd Anna szobájában a virágillatot árasztó japán parfümökben. "Anna Szergejevna már hallgatott és a virágokat szagolta, nem nézett Gurovra... Ekkor Gurov egy pillanatig merően nézett rá, majd hirtelen átölelte és szájára csókolt – tavaszi illat csapta meg, és a virágok nedves érintését érezte...A szobában fülledt volt a levegő, és annak a parfümnek az illata terjengett benne, amelyet Anna a japán áruházban vásárolt."

A virágmotívumok utalhatnak arra is, hogy a korábbi merev megszokásba, elzárkózásba, szabályokba való menekülés helyett létük most megnyílik a küszöbök, a látható és a láthatatlan, az élet és halál mezsgyéinek átlépése felé. Ez a szerelem misztériuma. Az effajta nyitottságot jelezheti a nőt gazdagon körülvevő virágok látványa és illata, melyek a schopenhaueri, majd steineri filozófia szerint fizikai megjelenésükben is megtestesítik belső lényegüket, így a spiritualizáció motívumai, a lét lényegének állandó változásokban való felfogására utaló univerzális szimbólumok.

Amint az őszinte érzések megjelennek, a hősöket kísérő *banális külvilág* annak minden külsőségével rögtön a háttérbe szorul. Anna a *tömegben* elveszíti *lornyettjét*, hisz szerelme által vezetve nincs is már szüksége rá. A szállodai szobában harsogóan nőies benyomások fogadják a férfit: a mindent átható virágillat, a görögdinnye. A hajnali kirándulás pedig emelkedett élményeivel tetőzi be érzéseiket. Lakóhelyén, a szürke vidéki kisváros színházi tömegében azonban már újra banális lornyettjét szorongatva látjuk viszont Annát." Az asszony ránézett, és elsápadt, aztán még egyszer, rémületen rábámult, nem hitt a szemének, görcsösen szorongatta legyezőjét és lornyettjét, s szemlátomást minden igyekezetét megfeszítette, hogy el ne ájuljon."

Az igaz *szerelem* átélése hozza mindkét *hős változását, jobbá válását*. Egymásra találásuk emeli ki őket a tömegből. "...Gurov, mikor meglátta, érezte, hogy összeszorul a szíve, és világosan tudatára ébredt annak, hogy az egész földkerekségen senki sincs, aki olyan közel állna hozzá, olyan drága és fontos volna neki, mint Anna Szergejevna. Ő, ez a vidéki város tömegében elvesző, jelentéktelen kis asszonyka, kezében közönséges kis



lornyettjével – ő töltötte most be egész életét, ő volt a bánata, öröme – az egyetlen boldogság, amelyet kívánt magának.”

Ez az érzés Csehovnál igazán ritka. Drámái tragikuma éppen az, hogy ott az igazi egymásra találás soha nem történhet meg, illetve nem mondatik ki.

Az elbeszélés egyik hős személyiségét sem tárja fel a maga teljességében. A *tipizálás* eszközével élve az elbeszélő csupán legjellemzőbb tulajdonságait mutatja, így a *hősöket nem teljesen kibontott jellemként (flat character)* definiálhatjuk. Ha tulajdonságaikat összevetjük megnyilatkozásaikkal, cselekedeteikkel, teljesebb képet nyerünk.

Összességében elmondhatjuk, hogy kettőjük közül a hölgy az, akiről kevesebb információval rendelkezünk. Egyszerűségében és tiszta fiatalságában szép, de az átlagból alig kiemelkedő külső tulajdonságai érzékletes megjelenítése mellett az elbeszélő kevésbé érzékelteti gondolatait, belső világát. Az a néhány részlet, amely bepillantást enged Anna lelkébe, minden esetben erős érzelmi felindultság állapotában elhangzó replikákban jelenik meg, vagy Gurov róla alkotott értéktételeiben, és csak ritkán a *kiegyensúlyozottnak* mondható *szerzői hang* által tolmácsoltnak. Ez megnehezíti jelleme elemzését. A férfi hős tisztának, keveset élt, s így tapasztalatlan úri hölgynek, kissé naivnak látja őt, asszociációiban saját gimnazista leányához hasonlítja. „...ez a nő nem is régen még iskolába járt, tanult, mint most az ő lánya, eszébe jutott, milyen bátorlalan és bizonytalan még a nevetése, milyen félszeg, ha idegennel beszélget – nyilvánvalóan életében először van egyedül, először történik vele, hogy udvarolnak neki, hogy azzal a titkos céllal néznek rá és beszélnek hozzá, amelyet lehetetlen ki nem találnia. Karcsú, gyöngye nyakára gondolt, szép szürke szemére.”

A koránál, műveltségénél, társadalmi helyzeténél és életvitelénél fogva Annánál eleve jóval több léteapasztalattal rendelkező, a történet elején tipikus *Don Juanként* megjelenő Gurov a hölgyeket meglehetősen felületes ítéletek alapján három kategóriába sorolja: a felszínesek és gondtalanok, akik hálások a férfinak a rövid boldogságrt; az őszinteség nélkül szeretők, akik hisztériások, pózolóak (ilyen a felesége), és a nagyon szépek, ám hideg ragadozók, akik többet akarnak kicsikarni az lélettől, mint amit az adni képes. De az első együttlét során Gurov rádöbben, Anna más, ő nem illik egyik kategóriába sem, és ez meg is zavarja a magát e téren igen tapasztaltnak tekintő férfit. Az elbeszélésnek ez az első olyan mozzanata, amely előrevetíti a nőfaló Gurov életében valami másnak, egyedinek a megjelenését, ami az ismételt kalandok sorozatának (melyekből az anyakomplexusban szenvedő *don juanok* általában képtelenek kilépni) lehetséges megszakítását hozhatja, s mint ilyen, az életébe értelmet vihet. „Hanem ebben az esetben a tapasztalatlan fiatalág bátorlansága, félszége, gyámoltalansága nyilatkozott meg, s mindez az ijedt zavar benyomását keltette, mintha valaki hirtelen kopogtatott volna az ajtón. Anna Szergejevna, 'a kutyás hölgy' azt, ami történt, valami sajátságos módon, nagyon komolyan fogta föl, mintha most elbukott volna – ez meg is látszott rajta, ami különös és nem helyénvaló volt.”

Anna tehát sem felszínesnek, sem pózolóknak, sem elutasítóknak nem mutatkozik, egyszerűen csak őszinte. Szenvedve bár, de elmondja, mi az, ami gyöttri: hogyan élhetne igazi életet úgy, hogy tisztaságát ne kelljen feláldoznia. A Gurovot zavaró melodramatikus felhangok ellenére ezeket a szavait nem tekinthetjük a hisztéria pusztá megnyilvánulásainak. A férfi számára éppen az a legmegragadóbb, hogy az eddig „alacsonyabb rendű fajnak” tartott nem egyik képviselője itt és most bizonyosságot tesz előtte az léttel szemben támasztott legmagasabb rendű igényességéről. „...valami jobbat akartam, hiszen, gondoltam magamban, biztosan van másféle élet is. Élni akartam! Élni, élni...”

Bármennyire is feszélyezi Gurovot Anna zaklatottsága, aggodalmaskodása, vádló szavai, melyet a férfi mindkét találka-jelenetben sajátos pótcselekvéssel (dinnye evéssel és teázással) próbál a maga számára elviselhetőbbé tenni, kimutatván ezzel zavarán túl bizonyos fokú kívülállását, mégis, ez az őszinteségre, meleg emberi szeretetre vágyó fiatalasszony lesz az, aki vállalván a házasságtöréssel járó minden kockázatot, képes a férfit megváltoztatni, hozzásegíteni az igaz szerelem megéléséhez.

Anna eredendő tisztaságán, őszinteségén és komolyságán túl a fenti idézetben megfogalmazott felismerése – mely szerint lennie kell egy a mostaninál külön, jobb életnek – emeli őt a férfihős fölé, teszi őt az elbeszélés főszereplőjévé annak ellenére, hogy látszólag a történet Gurovról szól. (A nő intuíción alapuló aktivitása, eszményi helyzetfelismerése, tisztasága, hajlékonysága az orosz irodalom vezérmotívumai csakúgy, mint a kiemelkedő női alakok társtalansága.)

A férfival ellentétben Anna kezdettől fogva komolyan viszonyul kettejük kapcsolatához, de annak lehetetlenségét a sors rendelkezésének vélvén, elmenekül belőle. A *sors motívuma* azonban a művet záró szerzői hangban már Anna korábbi vélekedésével ellentétben éppen kettejük egymásnak rendeltségét erősíti: “Úgy érezték, hogy a sors is egymásnak rendelte őket...”

Bár Annáról jóval kevesebbet tudunk, mint Gurovról, a szerző a hősnő nevével már eleve karaktert formál. Míg a címben megfogalmazott megnevezése a közönséges világhoz tartozását is jelölheti, apai és keresztnévének megismerésekor a műbe bekapcsolódik az orosz irodalom két jelentős hősnőjének alakja, kézenfekvővé téve a sorsukkal való összevetést. Anna Szergejevna-nak hívják Tolsztoj tragikus hősnőjét, Anna Kareninát, és Turgenyev “*Apák és fiúk*” c. regényének nőalakját, a főhős, Bazarov életébe váratlan és végzetes fordulatot hozó Ogyincovát is. A szerelem, boldogság és az igazi élet megtapasztalásnak vágyától vezetve Anna Karenina végzetes és elemésztő kapcsolatra vállalkozik, melyet démonikus megszállottsággal a végletekig visz. Ogyincova azonban idejekorán felismeri a kapcsolat végzetességét, a jellemükben rejlő félelmetes hasonlóságot, és kilép belőle. Ilyen szempontból A *kutyás hölgy* női főhőse a középutat, kompromisszumot választja.

Mi teszi Csehov hősnőjét egyszerűségében is rendkívülivé? Anna a jobb élet igényének felismerését követően el mer indulni arra, amerre a sorsa őt hívja, ki mer lépni abból a zárt és közönséges létből, amit a társadalom és eddigi választásai számára meghatároztak. Fiatalon és tapasztalatlanul lép házasságra jelentéktelen, lakásyszerű férjével, aki nem képes felismerni felesége értékeit. Szenvedés, önmarcangolás és lemondás árán jut el az érzésig, mely Gurovval való *szerelmének varázslatát* adja, és az elbeszélést a közönségességből kiemeli. Anna öntudata és személyisége összhangban vannak, jó érzékkel találja meg, ki az, aki előtt megnyílhat, így a szerelemben felemelő pillanatokat élnek meg együtt. (Ez a szemérem legtökéletesebb megnyilvánulása: Anna Szergejevna belülről tudja, mikor kell feltárulkozni. Még nem látja ennek a lépésnek minden következményét, de legrejtettebb, legmélyebb ösztöneire hagyatkozva mégis megteszi.) Anna őszinte lelki vonzalmat érez Gurov iránt, ez nem hasonlóság, hanem gyöngéd szeretet, féltő felelősségérzet.

A teljes odaadás a férfinál jóval később következik be, és az első határozott érzések sem annyira a másikban való feloldódásról, mint inkább a vágyott asszonyról szólnak: mindig róla gondolkodik és róla szeretne beszélni. Ugyanakkor vágyakozása belső vívódásokkal teli, és mindig az elégedetlenség, a kritika és az önvád kíséri. “Hát valóban

szerelmes volt ő akkor? Hát volt Anna Szergejevna-hoz való kapcsolatában valami szép, költői, fölemelő vagy legalább csak érdekes? És így nem maradt más hátra, mint az, hogy csupán általánosságban beszéljen a szerelemről, az asszonyokról, és senki sem sejtette, mi megy végbe a lelkében...”

Az őszinte, bensőséges, felemelő élmények ellenpontjaiként mindenütt jelen vannak a *vulgáris tárgyi világot megjelenítő trópusok*. Ezek az elbeszélést záró szerzői hangot kivéve annak minden részletében fellelhetők, és megmutatják, mi is az, ami a két szerelmezt elválasztja: az érzéketlen, elidegenedett világ. Ezen trópusok Anna Szergejevna-t banális tárgyak képeivel kísérik (*svájccsapka, lornyett, szürke, poros kisváros, szürke ruha*), ám csupán nyomokban lelhetők fel a szerelem kibontakozása után: a hősnő *csodálatos szürke szemei* és a Gurovnak oly kedves *szürke ruhája*. A banalitás megtestesítői még a *kisváros lakói*, a *fehér spicc* és az idegen származású, *lakájszerű férj* is. Az Annát körülvevő, őt bezáró közönségség legérzékletesebben a férj házáat a külvilágtól elzáró *szürke kerítésben* testesül meg.

A Gurovot körülvevő *banalitás* nem annyira tárgyakban, mint inkább a szociális környezet jelenségeiben figyelhető meg, mint például a *klubban* folytatott *értelmetlen beszélgetésekben*, a *banki szolgálatban*, a *fogadásokban*, a hölgyekről való lekezelő megnyilatkozásokban. “...a nőkről majdnem mindig kedvezőtlenül nyilatkozott, ha jelenlétében nőkről beszéltek, egyszerűen így jellemezte őket: – Alacsonyrendű faj!”

A férfiak nőkkel kapcsolatos lélektani attitűdjére jellemző szélsőségek, hogy a másik nem képviselői iránt vagy megvetéssel viseltetnek, vagy elérhetetlen bálványként tisztelik őket. Ez utóbbi érzés elhatalmasodása teljességgel lehetetlenné teszi a heteroszexuális viszonyt. A férfiak által meghatározott társadalomban Gurov az elvárások szerint viselkedik, amikor nyilvánosan lekezelet a nőket, annak ellenére, hogy társaságukban sokkal inkább otthon érzi magát, mint a férfiak között. “A férfiak társaságában unatkozott, sehogy sem találta a helyét, szűkszavú és tartózkodó volt, de asszonyok között fölszabadultnak érezte magát, mindig tudta, miről beszéljen velük, hogyan viselkedjék, az ő körükben még hallgatnia is jól esett.”

Ezzel a jellemrajzzal Csehov egy tipikus *don juani figurát* állít elénk az elbeszélés kezdetén, aki saját férfiasságának megélésére elsősorban nem férfitársaságban, hanem könnyű szerelmi kalandok sorozatában képes. Ehhez hozzásegítik őt a női lélekhez inkább hasonlatos lelki tulajdonságai és vonzó külseje. “Külsejében, jellemében, egész lényében volt valami csáberő, valami meghatározhatatlan, ami vonzotta és elbájolta a nőket, ő tudta ezt és őt is valami csáberő vonzotta a nőkhöz.”

Gurov jellemében éppen abban mutatkozik meg a legnagyobb változás, hogy az Annával megtalált bensőséges, nemes érzések, a benne egyre erősödő gyöngéd szeretet és féltő felelősségérzet megtapasztalásával képes megélni, mit jelent férfinak lenni: megtalálni női párját, s vele az élet teljességét. Ebbéli tudatosságában Gurov igazi lényé közelít az eszményi ember (*androgünosz*) alakjához, aki felismeri, hogy léte kiegyensúlyozottságát a másik nem felé történő minél teljesebb nyitottsága adhatja.

Az elbeszélés motívumait vizsgálva ellentmondások során át keressük a végső választ arra a kérdésre: *mi a szerelem?* Boldogság? Betegség? Kibíráhatatlan ideg feszültség? Vihar? Örület? Szent titok, *misztérium*? A szöveg azt sugallja, hogy a szerelem a hősök számára mindvégig tudatosan meg nem fejthető titok, *misztérium* marad, amit képtelenek intellektuálisan megvilágítani. A főhőst a szerelem viszi közel az élet mélységeinek felismeréséhez: “És a körülmények különös, talán véletlen alakulása folytán, mindaz, ami az

ő szempontjából fontos, érdekes és elengedhetetlenül szükséges volt, mindaz, amiben őszinte volt és nem csalta meg önmagát, mindaz, ami életének lényege volt – titokban zajlott le...”

Gurov kezdeti keserű tapasztalatai a nőkel-folytatott viszonyairól (miszerint az eleinte könnyed és szórakoztató kapcsolat később feltétlenül kellemetlen, nyomasztó feladattá válik (321)), és arról, hogyan szeressünk, az igazi érzés megtapasztalásával teljességgel érvényüket veszítik. Bár Gurov töprengései azt mutatják, hogy kezdetben mindketten valamiféle eszményített alakot szeretnek a másikban, a novellát lezáró elbeszélői hang már letisztult érzelmeikről beszél. A szerelemben meg tudnak nyílni egymás előtt, vállalni tudják egymást, és ez nem póz, hanem mély, őszinte érzés. Mindkettőjükben megvan a megfelelő érzékenység a másik iránt.

Lehet-e ilyen őszinte, gyöngéd szerelem bűnös?

A társadalom elvárásait tekintve igen, ezért kell szenvedniük és bujkálniuk, mint valami tolvajoknak.

Személyiségük kibontakoztatása, valódi lényük megtalálása szempontjából azonban nem. Mindketten érzik, hogy belső egymásra találásuk, kölcsönös felelősségvállalásuk megmarad örökre. Hisz saját legbelső lényegüket találták meg a szerelemben, amit Gurov eddig egyáltalán nem ismert, Anna is csupán hitt létezésében. A külvilág elől rejtőzködő szerelem ebben az összefüggésben nem bűn, inkább áldozathozatal. Áthágva a morál kötelmeit, a hősök kiteszik magukat a külvilág ítéletének, folytonos megbánást, büntudatot éreznek. De csak egymásra találásukban tudnak katarzis-élményt megélni, igazi valójukat is ezáltal találva meg.

Válaszra vár az elemzés elején felvetett kérdés: elfelejtkeztek-e az egymásba merülő hősök a lét magasabb céljairól, melyekről Gurov korábban elmélkedett?

Erre egyértelmű nemmel kell válaszolnunk. Nem arról van tehát szó, hogy a kezdeti emelkedettség után a mű végére leereszkedne a téma. Éppen ellenkezőleg: az egymáson való töprengéssel, egymás sorsának, problémáinak a vállalásával a *személyesség* jelenik meg életükben, a banalitásból való kiemelkedés egyetlen lehetőségeként, így közelebb kerülnek a lét magasabb céljaihoz is: "...minden ember titok leple alatt – mint az éjszaka leple alatt – éli valódi életét, igen érdekes életét. Minden egyéni lét titkon alapszik...”

Az *egyéni lét* a hősök számára mindvégig *titok* marad, misztérium. A létező világ nagy állandóságában nem tudják, hogy egyéni sorsuk, ami nehéznek, igazságtalannak tűnhet, miben és hogyan találja meg végső értelmét.

Érdemes megvizsgálni: *mit hallgat el az elbeszélő?*

A történet befejezetlenül marad, így nyitva hagyja a kérdést: *képes-e a szerelem végleges győzelmet aratni a banalitáson?* A szöveg csupán sugallja azt is, lehet-e vagy kell-e közvetlen, nyitott módon élni és egyben elkerülni a katasztrófát. A Gurov gondolataiban közölt álláspont szerint a külvilág elől el kell rejteni az egyéniség titkát, így a tragédia elkerülhető, az élet élhető marad. Így lehetséges az élet viszonyainak egyensúlya. Nem szakíthatunk ki magunknak többet az életből, mint amennyit az adni képes. Ugyanakkor, az ember kötelessége, hogy az élettel szemben a lehető legmagasabb rendű elvárásait megfogalmazza és megkísérelje képviselni azokat.

Ebben rejlik az egyensúly, mely egyben az élet állandóságát és mozgását is adja. Ez az élet titka, melynek megismerésére Gurov és Anna oly őszinte hittel vártak. Ez adja meg a hősök megoldhatatlan problémájára is a választ: az egymáshoz ennyire gyengéden közel álló emberek csak ritkán, titokban találkozhatnak, bujkálniuk kell a külvilág elől.

## A KELET-EURÓPAI POSZTMODERN SAJÁTOSSÁGAI HAJNÓCZY PÉTER ÉS VENYEGYIKT JEROFEJEV MŰVEIBEN

Két sok szempontból hasonló kelet-európai kisregényt kísérek meg összevetni (Hajnóczy Péter: *A halál kilovagolt Perzsiából* és Venyegyikt Jerofejev: *Moszkva-Petuski*). A forma- és témabeli hasonlóságok és különbségek elemzésével is a 20. századi kulturális problémák gyökereinek mélyebb értelmezéséhez szeretnék eljutni, abból a feltételezésből kiindulva, hogy legalábbis hasonló problémákról van szó, és hogy ezek a problémafelvetések legalább részben megvilágítják egymást, vagyis a két mű együttes elemzése a problematika szélesebb átlátásához segíthet.

Mi tulajdonképpen ez a közös problematika? Mindkét mű főhőse alkoholista, lecsúszott figura, akik végtelenen deviáns, már-már önpusztító életmódot folytatnak, mert megoldhatatlannak tűnő problémáikból sehogyan sem találják a kiutat. A deviáns jellegű problémafelvetés alapjául mindkét esetben a 20. századra annyira jellemző lázadó mentalitás szolgál. A lázadó mentalitás, amely a 20. századi itt és mostban az igazság megtörténésének hiányát érzékeli, elutasítja a jelen világ kiüresedett, megmerevedett konvencióit: azt antinormának feltüntetve saját lázadó mentalitását kiáltja ki normának. Mindebben természetesen kifejeződik az igazság, a szellem iránti igény, azonban a lázadás mégsem lépi túl azt, ami ellen fellép, hiszen az antinormát normának feltüntetve egyben a szellem, az igazság ellen is fordul, bár eredetileg lázadása éppen a szellem iránt támasztott igényből született.

A devianciát, a szokásos nyárspolgári étellel való szembenállást mindkettőjük esetében az a vágy kíséri, hogy a nyomasztó otthontalanság érzésétől megszabaduljanak. Tulajdonképpen azért vannak otthontalanságra kárhozthatva, mert lázadásukban saját személyiségük szabadságát abszolutizálva kínzó egyedüllétre ítélték magukat. A kivívott magány ellen ugyanakkor folytonosan harcolva mindenáron kötödni szeretnének valakihez: Jerofejev regényében e személyes kapcsolat iránti vágyat testesíti meg Petuski ideálvilága, melyet közelebbről megvizsgálva megállapíthatjuk, hogy valójában a főhős világának kivetülése, utópia. Hajnóczy kisregénye esetében ezt elsősorban az a múltbeli történés képviseli, amikor a főhős személyes kapcsolat megteremtésével próbálkozott, azonban a lány a kiüresedett konvenciózus világ megtestesítője volt, ezért nem jöhetett létre köztük személyes kapcsolat.

A posztmodernen belül megfogalmazható két végletes, mégis egymáshoz hasonlító koncepció kerül itt egymással szembe: a fiú a deviáns, az antinormát előtérbe helyező lázadó mentalitásával – amely tulajdonképpen itt csak kezdeti fázisát éli – és a lány, akinek életében evilági értelemben nem lehet kivetnivalót találni, mégis félreérthetetlenül, teljes mértékben üres, annyira, hogy sok helyen irreálisnak, műanyag mű-embernek tűnik, minden, szinte beletáplált szokványos vágyával, igényével együtt. Nehezen lehet érthetőbben megfogalmazni ezt az ürességet, mint ahogyan a lány által kedvelt slágerben megfogalmazódik: "Kék az ég és zöld a fű, / és egyszerű az élet"

A lány személyisége tehát szinte iskolapéldája a külsőséges, személytelen norma szerint élésnek, amelyből teljesen hiányzik a lelkileg-szellemileg személyesen megélt kultúratisztelet, erről tanúskodik illedelmes, de végsőkéig önző, csak saját céljait figyelembe

vevő viselkedése. Kérdéses, menti-e a posztmodern lázadót, hogy magát ezzel az ürességgel állítja szembe, és vajon meghaladja-e annak koncepcióját. A lányhoz való vonzódása mindenképpen azt mutatja, hogy valószínűleg lényegesen nem haladja meg, és érezhető, hogy miközben reflektálja, észreveszi a lány ürességét, vonzódik hozzá, bizonyos értelemben csodálja. Számára a dilemmát az jelenti: önként feladja-e a lányhoz való viszonyban szolgai módon a magányból táplálkozó szabadságát – hiszen a lelki-szellemi értelemben üres, pusztá konvenciókból táplálkozó mentalitáshoz szinte elképzelhetetlen személyesen viszonyulni. A fiú azonban nem kevésbé képtelen erre: deviáns, lázadó mentalitása távolról sem a személyes igazságból táplálkozik, bármennyire is rendelkezik ennek igényével. A különbség esetleg annyi, hogy bizonyos szempontból következetesebb, "őszintébb" – és mivel a látszatát sem akarja keltetni az álnormáknak, hajlamos feladni a normát magát, és a normákkal szó szerint ellentétes módon élni.

Itt érdemes megvizsgálni, mennyire mást jelentenek számára az élvezetek, a szórakozás, mint a lány számára: a lány még ezen a területen is többé-kevésbé megmarad a normák területén, míg a fiú fenéig akarja üríteni a normákon kívül eső élvezetek poharát, mindent meg akar szerezni, amit csak nyújthatnak. Ez az, amit valóban "mámorkeresésnek" nevezhetünk (ami a jerofejevi hősre ugyanolyan mértékben érvényes), amikor a figyelem éppen azok felé az (és éppen olyan mértékű) élvezetek felé fordul, amelyeket az igazságban gyökerező értékrendszer tiltott, mert elvonhatja a figyelmet a lényegről, az igazságról. A deviáns számára ezek a legjobb esetben olyan "igazság-pótlékok", amelyek elfogadása esetleg valóban a legmélyebb szellemi igazság igényéből táplálkozik, de amely azután valóban elvonja a figyelmet az igazságról, és alkalmat ad arra, hogy ugyanakkor az igazság elleni lázadás fogalmát a legmélyebb értelemben kimerítse.

A deviánsnak vállalnia kell (és ebben az esetben szinte tudatosan vállalja) azt a szenvedést is, amely a felelőtlen mámorkeresést általában követi: ezt testesíti meg a regény jelenében az alkoholizmussal járó testi-lelki leépülés, szenvedés. Ebben a szenvedésben a deviáns megtapasztalja, vagy legalábbis megtapasztalhatja, a bűn mélységét, azt a nyomorúságot, amit valójában a bűn – a személyes igazságtól megtapasztalt távolság – jelent, és van esély arra is, hogy ekkor elforduljon saját lázadó mentalitásától, és a szellem, a személyesen megélt normák tiszteletéhez térjen vissza.

Ebben a vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy ugyan hiányzik a kultúratisztelethez visszatérés legutolsó lépése, nem becsülhetjük le az utat, amelyet a deviáns szenvedései megélése által megtesz. Ennek egyik eredménye, hogy egyáltalán vágyik, igyekszik elérni a személyességet, ha nem is képes arra, hogy másokhoz személyesen viszonyuljon, hiszen önmagához is helytelenül viszonyul: hol önmaga szabadságát állítja az első helyre, hol pedig mások "szolgálatára" kényszerül – hiszen ugyanúgy benne él a "minden áron való kötődési vágy", a személyes kapcsolat igénye.

A szellemileg üres, súlytalan, a norma szerintit utánzó ellenpólus helyett Jerofejev regényében a deviánssal szemben egy olyan utópisztikus nőalak áll, amely nem kevésbé torz és fantazmagorikus, mint Krisztina, ez a torzság azonban teljesen más módon jelenik meg. Alakja a következő ellentmondásosságra épül: a főhős egyfelől állandóan hangsúlyozza ártatlanságát ("bűntelen fehérség", "a hófehérség is fehérebb pillantások"), azonban állandóan érezhető, hogy ennek sokkal valóságosabb hátterében rontás és becstelenség áll. Üresség, súlytalanság, önközpontúság helyett itt valójában megrontottságot, démonikusságot találunk, ami azt bizonyítja, hogy abban a világban, ahol a lélek áll az első helyen, és minden más bizonytalan, a szellem, az igazság iránti igény ahhoz sem elegendő,

hogy megmeneküljünk a szándékolt rossztól, mert ilyen körülmények között a démonikusság azt a látszatot kelti, hogy lényege szerint szellemi fogantatású. Azt mondhatjuk erről, hogy a démoni rossz valóban táplálkozhat szellemi igényből, viszont ez a koncepció valójában illúzió: a démoni rossz csak a szellemi jellegű igényből táplálkozása által válhat megtűrhetővé, valódi lényege szerint azonban ehhez a szellemi fogantatású igényhez semmi köze – előbb vagy utóbb világossá kell válnia: a rossz valóban rossz, a jó valóban jó.

A női alakok közti különbség a hősök, és egyben a két regény, a két kultúra közti különbség szempontjából is jelentős. Azt kell mondanunk, az orosz hős még mélyebben részese a 20. század szellemi válságának (bár az ironikus-önironikus hangvétel ezt bizonyos mértékig feltűnés mentessé teszi), mint a magyar, hiszen a vágy "tárgyát" jelentő nő is mélyebben a válság részese. Így tehát az orosz kultúra is mélyebben megéli a szellemi jellegű kiszolgáltatottságot, mint a nyugat-európai. Ilyen értelemben viszont a magyar kultúra is közel állhat ehhez az élményhez, hiszen a kultúra, a szellem elsődlegességének igénye itt is elevenen él. (A nyugat-európai kultúra hisz abban, hogy a civilizáció előtérbe helyezése – evilág megszentelésének teljesítése által, amikor az evilági szempont szolgál kiindulópontul – a kultúra szempontja nem sérül, míg a kelet-európai gondolkodás elsősorban a kultúra szempontjának sértetlenségét tartja szem előtt. Így a magyar kultúra köztes szerepet tölt be: egyfelől ragaszkodik a kultúra szempontjának első helyre állításához, másfelől megköveteli annak tökéletes evilági érvényesítését, hiányában várakozása kielégítetlen marad.)

Mindkét hős szerepéről, szellemi helyzetéről azáltal nyerünk felvilágosítást, hogy két viszonylatban is fény derülhet álláspontjukra: míg Jerofejev esetében ez utópia és antiutópia – Moszkva és Petuski világának – váltakozását, állandó oda-visszatükröződését jelenti, addig Hajnóczynál a jelen váltakozik állandóan a múlttal. Formailag ez jelentős különbségnek tűnik, viszont mindkét esetben a helyszínek/időpontok váltakozása a hős lelki-szellemi válságának mélyebb gyökereire mutat rá. Abból, hogy Petuskinak, mint a Moszkvához viszonyított ideálvilágnak a hamissága kiderül, arra következtethetünk, hogy a szellemi válság súlyos, ha a hős már hiteles ideálvilág megálmodására sem képes. Elvesztette minden reményét, és kiút híján, e végletes állapotnak megfelelően a regény végén meghal. Érdemes megvizsgálni, miért, hogyan válik az ideálvilág hiteltelenné? Tulajdonképpen ahhoz hasonlóan, ahogyan a Petuskiban éledgelő, a főhöst váró nő alakja is hiteltelenné válik:

"Petuski az a hely, hol éjjel-nappal dalolnak a madarak, hol télen-nyáron virágozik a jázmin. Ha létezett is eredendő bűn, Petuskiban senkit sem terhel."

Ebben a részletben sokatmondó, hogy Petuskiban nem létezik eredendő bűn. Mit jelent ez? Azt, hogy Petuski úgy áll minden rosszon kívül, hogy benne minden rossz automatikusan jónak minősül, vagyis minden normán kívül helyezi magát, amikor minden benne létezőt egységesen a hamis ártatlanság ál-fehérségével von be. Nem más ez, mint hazugság, mint ahogy már a regényen belül le is lepleződik ez a világ: a hős végül nem juthat el Petuskiba, visszakérül Moszkvába, szellemi állapotának valós közegébe. Hiszen Moszkva felel meg annak a kaotikus, otthontalan, számkivetett állapotnak, amely tulajdonképpen a hős bensejéből fakad, és amely a posztmodern lázadónak a szellem elleni lázadásából születik: vagyis a normák világából maga a lázadó zárja ki magát.

Az utópisztikus jövő szertefoszlása mutatja meg Jerofejevnél az itt és most lelki-szellemi realitását, megalapozottságát (valójában: meg nem alapozottságát), ezzel szemben

Hajnóczy a szenvedéssel teli jelen múltbeli gyökereit vizsgálja meg, azt a kérdést teszi fel: hogyan is jutottunk idáig? Ami beigazolódik: a múlt nem volt különb a jelennél, csak akkor még úgy látszott, hogy a lehetőségek nyitva állnak, de már jelen volt a normákkal szembeni lázadásként megélt deviáns életmód, a másik emberhez való viszony problematikusága. A személyesség hiányáról tanúskodik, hogy kapcsolatukat nagyrészt hatalmi harcnak fogják fel – ennek következményeként válik a jelen is szenvedéssel telivé, ahol a fizikai fájdalmakat a lelki-szellemi gyötrődés, a rémlátomások egészítik ki. Ha megvizsgáljuk a látomásokat, megállapíthatjuk, hogy bennük az ember többnyire valamilyen visszataszító jelenetben látható: állatias, a végletekig közönséges, a pusztaság testiségét kizárólagossá tevő perverz-szexuális, vagy pusztítást, ölést, az ember embertelenségét, gépszerűségét kifejező képekben. Mintha mind azt kiáltaná: hát ez lenne az ember? Hajnóczy hőse azért konfrontálódik állandóan ezekkel a képekkel, mert megmutatják neki, mi következik a lázadó mentalitásból, ha a végletekig fokozzuk: az ember teljes lelki-szellemi üressége, személytelensége, végtelen lealacsonyodása, ami más oldalról nézve valójában teljes lelki-szellemi kiszolgáltatottságot, megsemmisülést jelent. Ide jut a lázadó, amikor kivétel nélkül minden normától – az ő értelmezésében álnormától – “megszabadult”.

Ennek felel meg Jerofejev regényében a főhős halála: gyilkosaiban a “tökéletes” (következetes), a személyes igazságot és a belőle következő normákat teljes egészében figyelmen kívül hagyó lázadóval találkozik. Az orosz kultúrának a válságtól való mélyebb érintettsége fejeződik ki ebben a vonatkozásban is: a jerofejevi hősnak meg kell halnia. Hajnóczy hőse csak képzeletben találkozik hasonló élményekkel. Jerofejev regényében problémaként jelenik meg az is, hogyan viszonyuljon a saját – és egyben a világ – szellemi válságát megtapasztaltató élményéhez. A regény alapstílusát meghatározó ironikus, mindenekelőtt önironikus hangvétel azt sugallja, igyekszik az élményt eltávolítani magától, amikor azonban a *Vigasztalan fájdalom* című Kramszkij festményt megtestesítő nőalakkal találkozik, tulajdonképpen arra az önmagára ismer benne, akivé akkor válna, ha ezt a fájdalmas élményt teljesen magáénak fogadná el, és fájdalmával teljes mértékben azonosulna. A regény végén bekövetkező halála voltaképpen az el nem fogadás eredményének is tekinthető: bűnhődni kellett ezért.

Hajnóczy regényének záró képsora is kifejezően, szimbolikusan ábrázolja a főhős lelki-szellemi helyzetét: önmagát látja, amint egy kihalt, régi perzsa városból próbál a száraz forráságban a városon kívülre kijutni, ahol a felesége, fák és édesvíz várja. Nem sikerül átjutnia a városon: összeesik és meghal. Hogy alapvetően ugyanarról a problematikáról van szó a jelenben és a múltban, azt ez a látomás érzékelteti, hiszen mindkét időpontban megjelenik, és mintegy összeköti, összerendezi, ugyanahhoz a problémához rendeli őket. Hajnóczy hőse számára ez az elhagyatott perzsa város fejezi ki a 20. század igazságot nélkülöző – azt megtagadó – elhagyatottságát, pusztaságát, azt, hogy a civilizáció személytelen működőképességét abszolutizáló kor lelki-szellemi értelemben egyre jobban kiüresedik. A hős igyekszik kijutni a városból a feleségéhez, a vízhez, az élethez – vagyis törekszik arra, hogy visszatérjen az elveszett személyességhez, azonban ez már nem sikerülhet, túlságosan eluralkodott rajta a személytelenség. Ehhez a képsorhoz kapcsolódik a cím is: a halál kilovagolt Perzsiából. A halál a lelki-szellemi megsemmisülés, kiüresedés, amely Perzsiából: az előzőekben leírt személytelen-civilizatorikus elv előtérbe helyeződéséből származik.

Miért választ a szerző ennek kifejezésére egy pogány-misztikus motívumot, miért éppen Perzsia? A kérdés nem felesleges, a motívum nagyon is ide illő: Perzsia a személyes



szempontot nem érvényesítő pogány civilizáció, amely nem ismeri a zsidó-keresztény kultúra személyes szempontját, és a keresztény kultúrán belül annak elszemélytelenedését, szellemi romlását szimbolizálhatja. A válság bemutatásának eszköze tehát a mítosz világa, amely a személytelen üresség képzetét képes közvetíteni. Ezen felül bizonyos méltóságot, súlyt is kölcsönöz a személytelenségnek: ez azonban a probléma súlyosságát érzékelteti, a személytelenség nem nyer általa létjogosultságot. (Ebben az irányban értik félre sokan manapság a mítoszt: a mítosz által a jelenkor problémáit anélkül próbálják hiteles színben feltüntetni, hogy azt valóban megoldanák.)

A mitikus elemek Jerofejev regényében is a jelen kultúra válságára, ürességére mutatnak rá: Oidipuszhoz hasonlóan Venyicskának is a Szfinx kérdéseire kell válaszolnia. Nem azért, hogy bejusson a városba, hanem hogy végül ne jusson be, vágyott városába. Vagyis az bizonyosodik be, mennyire nem méltó arra, hogy bejusson az általa elképzelt ideális városba – hiszen amit elképzelt, annak semmi köze nem volt ahhoz, amit elképzelhetett volna: a szellemi normák világához.

Az Oidipusszal való egybevetésben tehát valójában nem Venyicska emelkedik az antik példához (Oidipusz vakságához hasonlítódik Venyicska, amikor ideális látszatvilága, Petuski felé igyekszik), hanem éppen az ábrázolódik, hogy a jelenvilág lázadója ugyan hasonlítani szeretne az antik-mitikus példákra, a személyes igazság szempontjából azonban még azokat is alulmúlja. Hiszen Oidipusz eljut a katarziséig (az igazság megtapasztalásáig), Venyicska viszont nem hisz abban, hogy ez megtörténhet vele – a posztmodern lázadása által megtagadja az egy igazságba vetett hitet. A válság lényege tehát, hogy a jelenkor egy félreértett antikvitásba süllyed vissza, pedig a 20. század is a reneszánsz félreértelmezett, a kereszténységet kiteljesíteni hivatott eszméinek érvényesítésére lenne hivatott.

Összefoglalva azt mondhatjuk a két kisregényről – így a kelet-európai posztmodernről – hogy bár azonosul a jelen kultúrát-igazságot-szellemet megtagadó, ellene lázadó mentalitásával, azonban ez az azonosulás nem jelent teljes elfogadást, hiszen képes arra, hogy ezt a negatív állapotot valóban vérre menő, fájdalmas, már-már lelki-szellemi halált jelentő állapotként élje át és mutassa be. Hogy mennyire jelent ez az író számára valódi személyes válságállapotot, az abból is kiténik, hogy az író igen nagy mértékben azonosul a hőssel – Jerofejev a nevét kölcsönzi neki, Hajnóczynál pedig benne az író több életrajzi adatát fedezhetjük fel.

A posztmodern azáltal válhat vagy válik valódi művészetté, hogy a torz (nem a személyes igazságból kiinduló) koncepcióval való azonosulása mégis értelmet nyer – bár a lázadás jegyében fogant, megbűnhődik ezért, bűnhődését bemutatva pedig hozzájárul a lázadó mentalitás visszaszorulásához és a kultúratisztelet értelmességének megmutatkozásához.



### III. MŰVÉSZET



## SZÍNÉSZNOVELLA

Interjú Bubik Istvánnal

*Hol van az Új Színház? Teregetem a pesti térképet az ismeretlen utcák szélvédett zugaiban. A "legrövidebb útvonal" (a térkép, az absztrakció erre csábít) egyre bonyolultabb, az utcák szavaiból csak nem akar kikerekedni az odatalálás ép mondata. Végül benyitok egy aprócska műszaki boltba, és veszek egy magnókazettát. A kölcsön-diktafonba. A tulaj is kicsi, a feltornyozott, modern berendezések tövében egészen szürke, de láthatólag mindent tud. A világváros pötty árudájának alázatos vezetője hatszáz éves szemekkel néz rám. Itt minden kapható, sugározza a zsúfoltság. Tessék a szalag, tolja elem a dobozát, tetején a vakító számlacédulával. Az Új Színház? Csak balra tovább kell menni, megismeri – mondja bennszülött eleganciával. Hát persze, biccentek, mint saját magam fensőbb énje. Talán azt kellene mondanom: Isten áldja meg kendet! Visszanyelem a poént, győztél, mert ami van, azon már a mélyértelműség sem segít. Elindulok a járdára felparkolt autók és az ólmos falak szegélyezte sikátorban. Öt perc múlva megtalálom a színházat, világos homlokzatú, épphogy nem terebélyes. A portás – "vagy tiszteleg, vagy kirúg"-bácsi – közli, hogy próba folyik. Aztán elmegy, visszajön, majd elvezet a társalgóba. Szólni fog Bubik István művész úrnak! Szólt. (Ücsörgünk az öltözőben, a diktafon nyúzza a szalagot.)*

Többfajta színész van. Ha csak a Hevesi Sándor táblázatát nézem, háromféle: a komédiás, a virtuóz és a művész. Az egyéni sors kérdése, hogy ki melyikbe születik, az viszont vérmérséklet, neveltetés, öntudat és állapot függvénye, hogy ki mit hoz ki magából. Mennyire mélyre megy le. Mostanában, főleg hogy a kollégáim közül jó páran megrémültek az új, kapitalista szabályoktól, nem egyszer szereplési lehetőségnek vagy egyszerűen pénzkereseti alkalomnak fogják föl a színészetet. Elfeledkeznek mesterségüknek a hivatásbéli jellegéről. Valaki nem szégyelli kimondani, hogy azért vállal el minden szart, mert meg kell élnie. Ő ezért szégyenkezhet. Én, miközben büszke vagyok rá, hogy nem fogadok el igénytelen televíziós szereplésre való felkérést, muszáj, hogy kölcsönkérjek. Én ezért szégyellem magam.

A jogi és gazdasági ügyek kapcsán olyan szinten kell sajnos alakoskodnunk, hogy az egyáltalán nem tesz jót a színészetnek. Rengeteg a hétköznapi "szerepjátás". Ráadásul a televízió kereskedelmi csatornáinak jóvoltából összezavarodtak a dolgok, mintha önmagában a szereplési lehetőség megkapása már egyenlő volna a színészettel. A színészet a jellemábrázolás művészete, de amit az ember kilencvenöt százalékban a televízióban lát, az nem egyéb, mint szereplés. Szereplő bárki lehet. Odamegy egy bájos arcú, de nagyon szigorú beszédmodorú riporternő valakihez az utcán, és megkérdezi, hogy a legújabb szárnyas intimbetétről mi a véleménye Gézának, és nyolc millió ember nézi az esti összefoglalóban, hogy Géza mit mondott. Nyolc millió ember előtt szerepel Géza, és ismeretlennél ismeretlenebb emberek hosszú hetekig veregetik a vállát az utcán, hogy "Láttunk ám! Nagyon jó volt!" Teljesen mindegy, hogy mit csinált. "Láttunk, a tévében szerepeltél!"

*"Géza"-helyzetgyakorlat. "Géza"-bagatell. Etűd "Gézá"-ra. Eljártssza a gézaság boldog butaságát. Olyan jó, mintha irigy lenne. Csak a bosszú adhat ekkora erőt. Géza*

*tompá, szögletes, ellentmondást nem ismerő. Egyébként. De épp szerepel. Vigyorog az operatőr válla fölé, annak a harminc kilós kamera-állatnak az egyetlen, sóvár szemébe. Megmondja az őszintét. A tömeg felhördül. A névtelen szurkolótábor. A család olvadozik. Na, elég volt "Gézá"-ból, fészkelődöm, lehet, hogy Bubiknak is, mert átgyúrja az arcát, a hangjából kiszűri a falsot, ellazul. Géza elengedett alakja visszahull a nagy viaszkádba, és alámerül.*

Egyszer azt mondta nekem egy híres pesti sebész, hogy szerinte a gyógyítás jellem kérdése. Ezen elgondolkodtam. De hát a színészet és nagyon sok más is jellem kérdése! Vannak köztünk fantasztikus virtuózok, de a kutyámat nem bíznám rá, hogy egy órát megsétáltassa. Magamra sem vagyok minden szituációban büszke, tehát sok mindenben nem állhatok mint példa a magyar ifjúság elé, de az biztos, hogy azért van nagyon sok gyenge előadás és nagyon sok gyenge színész, színészi megoldás, mert kevés a jellem. Van számtalan csinos nő, jó alkatú, jól beszélő férfi. Úgy tűnik, hogy mindent tud a mesterségről, alkalmas a színészetre. Mégis gyenge, még sincs átütő ereje! Miért? Mert nem erős jellem. S ahogy köztünk kevés a jellemes ember, úgy a "civil" életben sincs másképp. Ilyesformán mi, színészek és színházi emberek csak teljesítjük a shakespeare-i értelemben vett hivatásunkat: tükröt tartunk a magyar természet, a magyar valóság elé.

A színészet – viccesen szoktam mondani – láb kérdése. Jó, nem árt egy kis szív, egy kis ész, de alapvetően láb, mert nagyon kevés olyan szerep van, amiben ülni vagy feküdni kell. Általában órákon keresztül állunk, próbákon és előadásokon. Tönkremegy a lábunk a különböző rosszabbnál rosszabb, ferdébbnél ferdébb színpadokon, díszletben. Viccet félretéve, nekünk elsősorban az érzéseket kell hoznunk, szélsőségesen, amit a jó rendező karmester módjára helyére hangszerel. Több variációt bemutatunk, amelyekből a benne élő, valamennyire kész kép alapján választ. Mi hozzuk az indulatokat, az érzelmeket, a testünket, a szívünket, s a rendező az, aki ezt koordinálja és a helyére rakja.

Sajnos azt kell hogy mondjam, a karizmatikus vezetés hiánya miatt teljesen szétesett a szakma, nagyon kevés a jó "karmester", így szakmailag és morálisan is elég vegyes képet mutat a magyar színház helyzete. Azért nem megy előre a színészet, mondja Latinovits a *Ködszurkáló*ban, a Szendrő Józsefnek írt levelében, mert ugyanaz a négy ember vezeti a főiskolát, mint akik a színházak igazgatói, főrendezői, és akik a legmagasabb posztokon vannak a színházzal kapcsolatos masinériában. Ma dettó ugyanez a helyzet, lásd a Zsámbéki, Babarczy, Kerényi Imre, Marton László quartettet és az ő embereiket. Ez beteges dolog! De ami a lényeg, s ezt megírta Latinovits: az a bizonyos négy úr gondoskodott arról, hogy az utódaik még az ő képességeiket se érhék el. Tudatosan alakították így!

Nem vagyok politizáló alkat. Egyébként is a drámatörténet arra tanít, hogy öt lépés távolság a politikától és a politikusoktól! Mert valahogy törvényszerűen piszkos, szennyes dolog.

*Bejön egy lány az öltözőbe, Bubik háta mögé kerül, és matat a falhoz támasztott tárgyak között. Nem tudni, mit akar, nem tudja, mit akar. Mint aki hirtelen dolgot talált magának, tesz-vesz az értelmes jelenlét látszatáért. A színész tovább beszél, de én már a lányt figyelem. Ki ez a "csitri"? Kínosan sokáig ügyködik, ha már itt van. Bubik is inkább a diktafonnak magyaráz, semmint nekem. Beterpeszt a retorika díszletei közé. A nézőtérén a*

*surrogó magnó, hátul a lány neszei. Végre elmegy a vendég, kitisztul a kép. Elalszik a piros lámpa.*

De azt meg kell mondanom, hogy az a bolsevik éra, amely ötven évig tartott, és nem is olyan rég ért véget, öntudatvesztő és butító hatással volt a társadalomra. Jelen viszonyainkban ez csapódik le, s a hatása még hosszú-hosszú évekig érezhető lesz. Nem véletlen, hogy a színházművészetben is úgy alakult ki az iskola-rendszer, hogy kevés jellemes embert képez. A többi, akárcsak a juniorválogatott szépreményű játékos, amint bekerül egy felnőtt focicsapatba, abban a pillanatban megromlik. Egy évre rá egy nagyképű, aranygyűrűs gyerek áll eléd, aki követeli a nem-tudom-milyen kocsit meg lakást, különben nem hajlandó labdába rúgni. Ez lesz belőle. S ez nekünk, felnőtteknek köszönhető...

Az az észbontó a színészetben, hogy miközben teljes beleéléssel ölelek, mint Bánk bán Melindát, aközben pontosan tudnom kell, hogy ha aznap nyugdíjas bérlet van, akkor egy kicsit hangosabban, emeltebben kell beszélnem, hogy a nyugdíjasok ne szóljanak föl: "Mit mondott?" Vigyáznom kell a kolléganőm sminkjére, hogy az izzadsággal le ne szedjem róla, hogy a póthaját nehogy véletlenül kikapjam a hajából, netán a töröm vagy a kardom markolata le ne szakítsa a vékony, tüll hálóingét, mint az egyik próbán. Nehogy úgy üvöltsem bele az arcába, hogy szeretlek vagy gyűlöllek, hogy levegyem róla a fényt, s mellesleg úgy csapjak a díszletre, hogy ne szakadjon be, mert papírmaséból van. S mégis: teljes beleéléssel kell ölelnem!

*Szerelmes, veszem észre Bubikon. Folyton szerelmes. Vigyáz a partnerére, gyengéd, miközben szanaszét kapálózik belőle a szenvedély. Magyarazza nekem, civilnek, a képzeletben beállított jelenetet, a fontos részeknél lehalkul, fojtott lesz. Olyan, mintha koncentrálna, keresné a fogódzót, egyre lejjebb kavarog a szavak deszkaszálába kapaszkodva. Aztán ellöki magát, megtörténik az átalakulás, s rábízta magát új állapotára. Míg tart az indulat-impulzus kiváltotta révület, nem tudja, hogy egyébként miről szól a világ. Hirtelen föleszmél, kijózanodik. A tárgyak visszanyerik körvonalait.*

Amatőr az, aki habzó szájjal, lelkesedésből játszik, rettentő lelkesedéssel csapja magát oda a földhöz, és nincs egészen tisztában a művészi következményekkel. A profi vérének verejtékével megkomponálja a szerepet, és miközben teljes beleéléssel játszik, mégis kontrollálja magát, és tisztában van a hatással, amit kifejt.

A mesterségnek vannak megtanulható részei. Beletartozik a beszéd, a testmozgás, a testtudat, hozzátartozik a koncentráló-készség, a memóriakészség. Mindezt, kellő szorgalommal és állhatatossággal, lehet fejleszteni. De azért a mai, magas fokú színjátásban nem elég, hogy vadul, ösztönösen érez valaki.

*Az ajtó fölött váratlanul zörögni kezd egy doboz, a partizánfilmek adó-vevőinek a hangján. Ahá! Képek sora: kollégiumi szobák, osztálytermek, laktanyai szállások buherált vagy kibelezett ládikói, magasan a falon. Hülye zenét gurguláznak, vagy érthetetlen szöveget pattognak. Belül egy nyüzött hangszóró mered a gyógyszeresdoboznyi sötétbe, mint egy icipici, vak bányaló. Keresnek valakit telefonon. Kétszer mondják be, sok a háttérzaj, és a központi kapcsolótábla minden értesítés előtt rágerjed a rendszerre. Csönd. A gép kikápcolt. A dobozon egyetlen gomb sincs.*

Van ösztönös és van tudatos színész. A színésztől a néző nem értekezést vár. Nekem nem az a dolgom – s ezt el lehet olvasni Bárdos András *Őfelsége, a színész* című könyvében –, hogy értekezést adjak. Ha meghallgatunk színészeket a szerepükről magyarázni, legtöbbször nagy butaságokat mondanak. A színész nem föltétlenül tudja pontosan elmondani, hogy mit játszik. Nekem az a dolgom, hogy érezzem, és ami még fontosabb, mert érezni más is érez, hogy éreztetni és értetni tudjam a konfliktust. Ez a kötelességem.

Valaki ma is templomnak tekinti a színházat, valaki pedig üzemnek. A döbbenetes az, hogy ettől még mindkettő lehet jó színész. Az kétségtelen, hogy egy felületes ember nem válhat nagy művésszé. Lehet nagyon jó komédiás, aki alakít, alakoskodik. Lehet virtuóz, aki átalakít és elkápráztatja a közönséget a személyiségével. Minden szerepet magára húz, és az briliáns. Nem is veszi észre a közönség, hogy semmi köze a leírt figurához. Ő mindig magát adja, és mindig lehengerlő módon. De a művész, s most vegyük komolyan a kifejezést, nem játszik, nem alakít át, hanem éli a szerepet. Egyszerűen átalakul azzá és éli. Ez a legmagasabb kategória, azt rongyember nem érheti el.

*Azt hiszem, máris elégedetlen a felvett anyaggal. Az interjú a virtuózok műfaja. Ő nem az. Nem tudja kívágni a rezet, érzi, hogy nem elég érdekes, villódzó. Kéne valami vonzó alaphang, nemcsak rögeszmék vagy nemes kirohanások. A virtuóz férfiszínészek majd mindegyike feminin, kényes és kifinomult akrobata. Két, sőt három nemű folyékony lélek, a magasabb rendű magamutogatás szenvedélybetege. Hát persze, hogy Bubik nem érti ezt az egészet, egy tömbben gubbaszt a virtuózok budoárja küszöbén. Ingajaratban van a komédiás és a művész között. Bolondozásaiban ott a művészöntudat, a csúcson meg kibuggyan belőle a komédiás, az örök, a végső szépségű. Telik a szalag a magnóban. Reméli, hogy én "virtuóz" vagyok. De azért leplezett gyanakvással néz rám.*

A lexikon szerint brácsás az, aki brácsán tud és brácsán szokott játszani. Az a brácsás. Én színész vagyok, mert estéről estére, különböző komédiákban és tragédiákban különböző nagyságú és minőségű szerepeket "adok". Huszonöt éve gyakorlom a mesterségem, tehát tudom, hogy alkalmas vagyok rá. De az is kétségtelen, hogy ha nem ajánlják paptanáraim, illetve ha nem vesznek fel elsőre a főiskolára, akkor egyáltalán nem biztos, hogy még egyszer megadtam volna a lehetőséget, hogy kirúgjanak. Hiúságból?... Lettem volna lovász vagy dobos, vagy mit tudom én mi, és mint a többi, művészetet szerető, színházamuló civil ámulnám a jobbnál jobb színészeket. Irigyelném őket, mint a jó papokat, vagy mindenkit, aki a mesterségét magas szinten űzi.

Gyerekkoromban, amikor igencsak hatottak rám a ferences tanárok, akkor volt egy olyan rövid időszak, amikor pap akartam lenni. Éreztem, egy papnak akkora ereje van a szószéken, olyan nagy hatással tud lenni emberek százaira, hogy képes megjobbítani az életüket. Ezt érzem a jó színészetnél is, hogy milyen nagy "hatalom", milyen nagy erő. Bennem mindig is dolgozott a szándék, hogy megjavítsam mások életét. Van bennem segítőkészség, ezért hajlamos vagyok a herdálásra. Adok ide, adok oda, különösebben nem gondolom át.

Én a napnak élek. Minden előadás egyszeri és megismételhetetlen, mert ugyanaz a három-négy-öt száz ember még egyszer nem nézi meg. Ez rövidtávúvá teszi a színészt. Abszolút a napnak él, szó szerint. A legfőbb kérdés, hogy ma este sikerüljön jól megoldani a szerepet. Hogy holnap?!... E pillanatban több, mint negyvennyolc óra van szombatig.



Annyi minden történhet! Még azt sem tudom, hogy ma este hétig mi lesz, milyen telefont fogok kapni, vagy kimegyek levegőzni, és látok egy olyan balesetet, hogy felfordul a gyomrom, esetleg engem ütnek el... A jó Isten tudja! De ettől izgalmas.

*Szinte hadarja, hogy mi minden eshetne meg vele. Odakint. Csak a véletlenben, a tragédiában és a kegyelemben hisz, a csodák nem foglalkoztatják. Ő a csodák pásztora és számtartója, hogyan is kerekedhetnének fölibe! Estéről estére megmozdulnak a bábok, Drakula és Csipkerózsika, a Gólem és Olimpia, bókolnak és settenkednek a szövegkönyv szerint. A csoda a színházban él. Ha megtörténik az átalakulás, és valami furcsa ígézet révén megszállja a szerep a színészt, kezdődhet a vendégség. Az utca bűdös, a Duna vizes, a költő metróra vár. Odakint.*

Miután gyerekkorom óta focizom, kosárlabdázom, illetve a ferences gimnáziumban egy szigorú, zárt rendszerben éltem, ahol megtanítottak az alkalmazkodásra, jó közösségi ember vagyok. Saját érdekeimet alá tudom rendelni a köznek, de abban a pillanatban, ha a közösség elveszti az erejét, vagy kételkedem benne, akkor nagyon fegyelmezetlen tudok lenni. Ezt egy profi természetesen nem engedhetné meg magának. A környezet sem engedhetné meg! A környezetnek biztosítani kéne számára a profi körülményeket. Például ennek az öltözőnek nincs ablaka. Így még életemben nem öltöztem. Ez itt kezdődik.

*Az egyetlen valódi drámai pillanat az öltöző kisszínpadán. Benyit egy javakorabeli férfi (portás?), a kezében boríték. Nyújtja Bubiknak s közben hozzászúrja: Hogy gazdája legyen! Ő átveszi, rávillan a szeme a feladóra, s azonmód elhajítja. Az asztal fölötti fal fogja meg. Düh, undor, szegény. Számlát, értesítést, felszólítást hozott volna ez a lompos Hermész, aki elégedetten, a vezérférfit kajánul felbosszantva távozik? Bubik "kiakad", elveszti a fonalat. Tehetetlen. Három másodperc: irdatlan kövek kocódnak, tengeráramlatok kavarnak, állatok zúdulnak le a hegyről, keserű nyál, szűrő érzés a gyomor körül. A negyedik másodperc: folytatja.*

Elég könnyen teremtek kapcsolatot az emberekkel. Gáspár Sándorral szoktunk beszélgetni, hogy vannak köztünk fantasztikusan tehetséges emberek, de mert nehezen kommunikálnak, nem kerülnek bele a dolgokba. Szerintem az nem burkolt önreklámozás, ha valaki beszélget a másikkal, bizonyos szituációkban meghallgatja, egyszerűen fölveszi a kapcsolatot! Ez kell ahhoz, hogy utána az ember egyszer csak váratlanul kapjon egy lehetőséget. Aki be van gubózva, az fele annyi lehetőséget kap, hiszen nem merik megközelíteni, vagy azt gondolják, hogy szándékosan elzárkózik. Nekem megadatott az, hogy önbizalomra tegyek szert, mert az első pillanattól kezdve megbíztak bennem, szerettek és játéklehetőséget kaptam. Egyből bedobtak a mélyvízbe, és nagyon hamar jöttek a sikerek is. Ez volt az első periódus, amikor még újdonság volt a játék, egyáltalán a szereplés, a magamutogatás, és akkor állatira élveztem, hogy néznek, tapsolnak, hogy fölismernek. Ennek később nagy ára lett, ugyanis felületessé tett. Olyan szerepeket játszottam el, féltudással, amikről azt sem tudtam, hogy mik valójában. De miután új arc voltam, végtelen önbizalommal, sokszor szemtelenül nagy önbizalommal, sikereim voltak. Fogalmam nem volt, hogy Mercutio Mab-monológia miről szól, s mégis a legnagyobb sikerem abban volt. Talán mert olyan akrobatikusan tudtam megoldani, ami nem volt jellemző az átlagos színészetre. Ez, s a helyzetemben bárki más így járt volna, nagyképűvé tett. Túl hamar

belekóstoltam a sikerbe. Ma, hogy a szereplés már nem újdonság a számomra, iszonyatos küzdelmet vívok a figurákkal, önmagammal. A versnél is nagyon kell figyelnem, nehogy a dallam, a ritmus a vers értelmének a rovására menjen. Hajlamos vagyok ráülni, s akkor rámszól a rendező: "Ne énekelj!" Célozva arra, hogy "látom rajtad, bele sem gondolsz abba, amit mondasz". Csak ráülsz és visz a dallam, a ritmusa a versnek. Egyébként imádom a jó ritmust, a szenvedélyt, a szép szavakat és a szép mondat szerkezeteket!

*Ahogy a szép szövegről beszél, tele lesz ózonnal a levegő. Nagy lélegzetekkel szívja be, hosszú mondatokban fújja ki. Szélesül. Dolgozik a ritmus, mégis a nyelv szilárd szerkezetének talaján áll. Elképzelem, hogy bög, akár a havasi kürt, vagy elgurított golyóként végigpattog a szavak szabályos lépcsőfokain. Bach mint a tökéletes retorika. Ha jól csinálják, gyógyít.*

Szerencse, hogy jól indultam, mert látom, hogy akiknek hosszú éveket kellett várniuk egy jelentős szerepre, egy beugrásra, azok nem felejtik el egy életre ezt a várakozást, miközben náluk sokkal tehetségtelebb kollégák elszárgultak mellettük. Hála Istennek, bennem nincsenek, nem is lehetnek ilyen tüskék. Most viszont elképesztő nehéz megszabadulnom a már bevált modorosságaimtól és a felületességtől.

Ha megnézem magam egyszer-kétszer a tévében, a hibáimért teszem. Figyelem, hol hadarok, mikor hadonászom feleslegesen, vagy nem osztom be a mozdulataimat, ahogy esik, úgy puffan. Igen tanulságos. Egy színésznek nem sok öröme telik abban, hogy viszontlátja önmagát. Én inkább másokat nézek. Nálam jobbakat. Nem föltétlen filmsztárokat, mert a zöme a színpadon meghal. Ott, ahol kronológiai sorrendben, héttől tízig, egy ívben, minden trükk nélkül, legfeljebb egy szünettel el kell játszani egy teljes figurát. Nincs trükk, mert karnyújtásnyira ül a közönség.

Én nemcsak a nézőtől várom el a katarzist. Azok közé a színészek közé tartozom, akik ezt elsőként élik át a figurával való találkozáskor estéről estére. S miután magamat elég sok tekintetben gyengének, megingathatónak érzem, állatira élvezem, amikor egy erős ember által én is megerősödöm pár órára.

A szívet előbbre teszem, mint a fejet. A koppányi, kossuthi vérmérséklethez tartozom. Ezért volt érdekes Herczeg Ferenc *A híd* című darabjában Széchenyi István gondolataival azonosulnom. Főleg, olvasván és látván, hogy mire mentünk a nagy melldöngetéssel! Széchenyi azt mondja Kossuthnak, hogy "A józan ész vezesse a magyart, ne az érző szív!" A hideg, számító megfontolás, ne a szenvedély. Nekem ez nem igazán megy, mert hajt a vérem, de azt is tudom, hogy fejben erősödnöm kell. Nem mindent old meg a nemes indulat. Tehát így értem azt, hogy jobb színész akarok lenni, s ez a civil életemre is vonatkozik, mert a színészet az emberből táplálkozik. Higgadtan, észérvekkel kell tudnom – akár magamnak, akár másoknak – választ adnom az élet bizonyos kérdéseire. El kell hagynom a különböző hőzöngéseket, s egy csomó dolgot el is hagytam már.

*Sem a hülyéknek, sem a pimaszoknak nem tud megbocsátani. Tehát kissé bizonytalanul ígéri meg, hogy "jó lesz". Hogy vasalt kapu mögé zárja démonait. Ha dörömbölnének, nem kell feszegetnetek a pántokat! Egyébként sem igazi agresszivitás az övé, nem keres mindenáron áldozatot. Csak "ideges", mint az éhes ember.*

Én, mint görögkatolikus, a keresztény Magyarországon nőttem fel, abban a szellemben is neveltek. Most, úgy negyven fölött, az identitásomat keresem, őszintébben akarok élni, tisztában akarok lenni a gyökereimmel. Minden nagy ünnepen elmegyek a templomba. Szoktam imádkozni, de a tízparancsolat szerint nagyon komoly bűnöket követek el. Halálos bűnöket. Valami ősi, pogány vér is csörgedezik bennem, ami mindig elragad, elrabol, és ami miatt állandó lelkipurdalásban élek. Rossz katolikussá tesz a vérmérsékletem, mert engedek a kísértéseknek. Olykor elementáris indulatok szabadulnak föl bennem. Nem akarom misztifikálni a dolgot, hogy csak úgy lehet valaki színész, ha pokolra megy, de azért van ebben valami. Mindezt nem tudatosan csinálom, mint az életem nagy részét. Valami tragédiának, súlyos sérülésnek kellene történnie, hogy megváltozzam.

*Bubik szabadságát, jobban mondván azt az öntörvényűséget, amit az életben legjobban élvez, csak valami fertelmes csapás billenthetné ki a sarkaiból. Rábólint, amire muszáj, elfogadja, ami felkínálkozik, és lohol a vitézség után. Egyébként mindenhez jussa van. Ahogy a sorsát megzúzó tragédia esélyéről szól, nem illetődik meg. Nem rajta múlik. Mint a természete. Ez a hite, gondolata, s ne adj' Isten, végzete. Színész!*

Nem vagyok különleges ember, csodabogár, bár remélem, hogy pusztán statisztikai szám sem. Az én érzéseim vagy színészi sorsom szerintem sok más magyar színészre is jellemző.

Elhagytam a negyvenet. A legjobb férfikorba lépek, mert negyven után még van az embernek fizikuma, és már van némi bölcsessége is. Úgy érzem, hogy vannak körülöttem olyan társak és egy-két olyan mester, akik segíthetnek. A többi rajtam múlik. Nem fogom tudni ráfogni senkire, hogy ha valóban nem lesz belőlem nagy színész.

*Szemben ül a nagyméretű tükörrel és gyors, takarékos mozdulatokkal sminkel. A testszínénél élénkebb, púderszerű festéket ken fel az arcára, "hogy ne csillogjon" – jegyzem meg okoskodva. Hogy a reflektorok fénye ne mutasson holtápadtnak – tesz helyre. Közben dörgöl, az áll fölötti részt kitolja a nyelvével, hogy feszes legyen. Nem is tudom, illő-e ezt látnom. Aztán jön a bajusz. Egy dobozfedélben lapít a két szőrpreparátum. Jelentéktelenül, mint a borbélyüzlet forgószéke alól ki nem söpört hajtincsek. A mennyezet alatt, a polcokon néhány kellék: egy bumfordi mellvért, kalap, ez-az. Báméskodom, mi mást tehetnék. Fent van a fél bajusz, tapogatja, fintonog. Egy pillanatra rámvillan a tükörből a szeme: Na, mi van? Lenyúl a papírtálcába a maradék bajuszcímért, azt is rögzíti. Most a bajuszt ragasztó színész szerepét játssza. A műveletre koncentrálni, mintha egész testével akarna fölragadni arra a két röpdőső szőrcombókra. Bubiknak bajsza nőtt! Betölti a tükröt, a fejét illegeti. Én meg ülök az öltözőben, mint egy potyázó. Töredék közönség, pislogó csomag.*

## “A VILÁG ELTÉRÍT MINKET, OLYAN RITKÁN VAGYUNK MAGUNKNÁL...”

Interjú Bodor Zoltán festőművésszel

SZ. N.: Úgy gondolom, a festészet nem képzelhető el filozófia nélkül, sőt azt mondják, hogy a festészet filozófia. Persze amikor a filozófiáról beszélünk, nem valamilyen stratégiára vagy taktikára gondolunk, vagy valamilyen ideológiára, hanem a filozófia bizonyos elképzelés a világról, mégpedig abból a szempontból, hogy milyennek kell lennie a világnak, vagy milyen most, és mennyire felel vagy nem felel meg annak, amilyennek lennie kell. A filozófia az összemberi igazságra beállítottság. Neked erről mi a véleményed?

B. Z.: Amikor fiatalabb voltam, azt mondták nekem, hogy az esztétika fontos a művésznak, érdemes olvasgatni. Ez a hetvenes években volt, akkor Lukács Györgyöt nagyon ajánlották. El is kezdtem olvasni, nem is emlékszem a címére, hogy éppen mit, nagyon vastag könyv volt, és elrémltem tőle, és annyira untatott, hogy tíz oldal után letettem. Éreztem, hogy nekem ehhez aztán az égvilágon semmi közöm. De azt hiszem, hogy a közvetlen művészi munkafolyamatnak, az alkotási folyamatnak általában nem sok köze van a filozófiához. Minden művésznak van valamilyen világképe, mint ahogy minden embernek van. Ez a képeken valamilyen formában biztosan tükröződik, de egy művésznak szerintem nem az a dolga, hogy mélyen elgondolkozzon a világ dolgain. A művésznak a saját területén kell dolgoznia, még hozzá minél többet, mert itt is igaz az, mint az íróknál, hogy jelentős dolgokat létrehozni kitartás, szorgalom, állóképesség kérdése. Egyáltalán nem elég ahhoz a szép gondolat vagy a jó ötlet, hogy valami értékes művet hozzon valaki létre, mert az még csak a kezdet. Utána nagyon hosszú utat kell bejárni ahhoz, hogy ez tényleg átadódjon a néző számára. Ha valaki a mai, már lassan száz éve modern irányzatban valami mély tartalmat hoz fel, és meg akarja fogalmazni, az rendkívül nehéz. Sokszor nagyon kicsi az esélye annak, hogy aztán aki majd nézi a képet, az meg is lássa benne azt, ami a művészt elindította. Ha a sok munkát nem veszik komolyan a művészek, akkor van az, hogy az emberek tanácstalanul állnak előtte. Egyáltalán nem hiszem, hogy az embereket ki kell művelni ahhoz, hogy a művészetet megértsék, és átlássák a lényegét. Szerintem egy műnek kell önmagában olyan erősnek lennie, olyan élményt adnia, olyan hitelesen szólania, hogy bárki, aki megnézi, érezze: itt valami lényegeset akarnak velem közölni. Még akkor is, ha nem értem, hogy mit. De komolyan veszem, mert látom, hogy a mű sugározza magából, hogy aki csinálta, komolyan gondolta. Még ha nem is látom, nem is értem, és furcsa is egy kicsit, sejtem, hogy lényeges dologról van szó, érdekes és érdemes lehet vele több időt eltölteni. Persze vannak bennünk előítéletek, és néha még akkor is lehúzom a rolót, amikor sejtem, hogy érdekes lehet, nehéz nyitottan közeledni. Ezek mind közhelyek, de hát a közhelyek azért közhelyek, mert igazság rejlik bennük. A művésznak, aki fest vagy szobrot csinál, nem a gondolkodás az erőssége. Egy kép gondolati tartalma igen csak másodlagos. Gondolati tartalma legyen egy irodalmi vagy egy filozófiai műnek, de a képeknek általában hátrányára válik.

Sz. N.: Több dolgot érintettél, és nehéz azonnal reagálnom mindenre. Egyrészt úgy érzem, a filozófiát azzal a válfajával azonosítod, amelyet Lukács György művelt, és ez semmiképpen nem filozófia, hanem erőteljes ideológia. Lukács Györgynek gazdag

ismeretanyaga volt, jól tájékozódott bizonyos dolgokban, művelt ember volt. De a műveltség és a filozófia nem egy és ugyanaz. Amit tudott, egy bizonyos ideológia megalapozására, erősítésére, működtetésére alkalmazta. Ennek az ideológiának az igazsághoz, az isteni, az összemberi igazsághoz nem sok köze volt, hanem épp az ellenkezőjét állapíthatjuk meg. Másfelől úgy gondolom, hogy a filozófiát eléggé az intellektuális, a racionális tevékenységgel azonosítod. De az csak látszat, hogy a filozófia az intellektus játéka. Lev Szesztov, a századforduló orosz filozófusa azt mondta, hogy filozofálni annyi, mint megtanítani az embert meghalni.

B. Z.: No ez már jobban tetszik!

Sz. N.: Na látod, ebben egyetértünk. A filozófia választ kell hogy adjon a legégetőbb kérdésekre: miért vagyunk, élünk, mi az élet értelme. Senki nem kérdezi tőlünk, hogy akarunk-e a világra jönni, és mégis valahogyan élnünk kell. Tehát az embernek választ kell kapnia ezekre a legfontosabb kérdésekre, tájékozódnia kell bennük, el kell fogadnia a világot. Nagyon leegyszerűsítve: mi a jó, és mi a rossz, mi a rend és mi a rendtelenség. Igaz, nagyon kevés filozófus teszi fel közvetlenül ezeket a kérdéseket, de a jó filozófusok – Szókratész, Platon, Augustinus, Pascal, Heidegger vagy Vlagyimir Szolovjov – igenis ezekkel a kérdésekkel foglalkoznak. Ebből a szempontból, úgy gondolom, végső soron nincs különbség a művész és a filozófus között, mert a művész is valamit kifejez, valamit közöl. Más módon csinálja, de amit mond, nem teljesen más, mint az, amit a filozófus vagy a történész a maga eszközeivel, módszereivel tesz.

B. Z.: Talán.

Sz. N.: Azt mondtad, hogy a festészetben a gondolatiság, a tartalmi kérdés a háttérben marad, és a pillanatnyi benyomások, a munka kerül előtérbe. Hiszen nem lehet kifejezni gondolatainkat anélkül, hogy komoly mesterségbeli jártasságra szert ne tennénk. Ha például én próbálnám megfesteni azt, amit most szóban elmondok, biztos, semmi nem jönne ki belőle, mert fogalmam sincs, mit és hogyan kell csinálni. De van ennek az egésznek egy másik oldala: nagyon jól el lehet sajátítani bizonyos eljárásokat, a festészetben és a filozófiában egyaránt. Például Lukács Györgyről nem lehet mondani, hogy nem tudott beszélni vagy írni vagy logikusan gondolkodni, vagy nem tudott valamit, amit mint filozófusnak tudnia kellett volna. Mégis nem volt mit mondania, vagy amit mondani akart, nem volt igaz, nem volt autentikus, nem volt jó. És ez azért volt így, mert nem volt tehetséges a szó mély értelmében. A tehetség nem az, aki képességekkel rendelkezik, a tehetség több annál. Az a tehetséges, akinek mondanivalója van, aki vagy maga keresi az igazságot, vagy már birtokában van. Tehát személyiségnek kell lennie, mert az a személyiség, akinek köze van az igazsághoz. Ha viszont csak individuum, azaz sok képességgel, tudással rendelkező ember, még nem biztos, hogy értelmes, jó dolgot csinál, attól függetlenül, hogy formai szempontból egy bizonyos szintet elért. A mondanivaló megléte vagy hiánya, azt hiszem, nemcsak a filozófiában, hanem a művészetben, nemcsak az irodalomban vagy a filológiában, hanem a festészetben is kulcskérdés. Számtalanszor látunk olyan képeket, amelyekben sok munka van, csak éppen nincs mit mondaniuk, üresek, vagy hazugok, olyasmit közölnek, amit nem kellene, mert az az igazság megfordítása, megcsúfolása, eltorzítása. Azt kell tehát mondani: bár a mester munka vagy tudás nélkül nem boldogulhat, tehetség nélkül viszont nem is képzelhető el.

Beszéltél arról, hogy a művészet nem igényel magyarázatot, eleve mindenkihez szól, mindenki képes lehet ráérezni még akkor is, ha élményét nem tudja megfogalmazni. Ebben is egyetértünk veled, de úgy gondolom, mégis jobb, ha az illető nemcsak ráérez a

művész gondolatára, hanem tudja is, mi az, ami hozzá szól. Úgy gondolom, az embereket elő kell készíteni a művészet befogadására. Ez az előkészítés nem lehet leegyszerűsítő, ideologikus, hanem a mély tartalom feltárására kell hogy törekedjen. Hogy aztán az ember elmondhassa, én is ezt éreztem, csak nem tudtam ilyen világosan, meggyőzően vagy élményszerűen kifejezni. De most már tudom, hogy erről van szó.

B. Z.: Igen, jó, ha valaki tudatosan látja a képeket vagy a világot, de emellett még mindig van olyan, amit mélyebbnek és fontosabbnak tartok. Amikor valamilyen élmény éri az embert, akár a hétköznapi életben, akár a képet szemlélve – talán a legelcsépeltebb, már igen sokszor látott, sokszor megtörtént jelenség vagy esemény, például ahogy reggelente megy az ember az utcán dolgozni –, és mégis lehet, hogy a tizennyolcadik év huszonnyolcadik napján látja meg azt, amit még sose látott, nem vett észre, és ott megáll, mert valami csodálatos erővel hat rá. A képeknél is így van ez. Vannak festmények, amelyeket már annyiszor reprodukáltak, hogy mindenki tudja, hogy ez az, és kívülről tudja, hogy mi van rajta, mégis előfordul, hogy – szerintem ez a legfontosabb egy mű szemlélésénél – csak nézi-nézi, és váratlanul (erre nem lehet törekedni és nem lehet akarni) megszólal valami, ami nem hang, de mégis így lehet legjobban kifejezni, a kép megszólal valamilyen hangon, aminek a legkevesebb köze van az értelemhez, a gondolkodáshoz, hanem valami megfoghatatlan élmény éri az illetőt, és szerintem ezért érdemes festeni. Ezért. Persze az is nagyon fontos, hogy el tudja mondani magának: igen, mert én is gyermekkoromban jártam ilyen dombon, ezt a hangulatot, helyzetet ismerem. Nagyon elcsépelt kép például a Majális, Szinyei képe, a leghíresebb magyar festmény, amikor az ember ott áll előtte, nagyon-nagyon nehéz róla lehámozni azt a sok mindent, ami rajta van, és mégis a kép még mindig, ezek után is meg tud szólni olyan formában, amit az ember nem tud gondolatilag kifejezni. Tehát tud valami olyasmit megpendíteni az emberben, amire nem tudok magyarázatot adni. Akárhogy is igyekszem, nem tudok.

Ez olyasmi mint a keleti filozófia. Ott is vannak olyan pontok, amikor a mester azt mondja a tanítványainak, hagyjuk, erről ne beszéljünk, ez a semmi. A nyugati filozófia – azt hiszen – ilyesmit nem nagyon szeret. Ott nem mondják ezt. A nyugati filozófia végig akar menni, és az utolsó leplet is le akarja rántani. Szerintem ez nagy hiba. Olyan, mintha az ember Isten arcába akarna nézni, azt akarja megvizsgálni. És ez már-már nem is embernek való feladat. Nem volt véletlen, hogy Mózesnek az Isten nem mutatta meg az arcát. Ez valami ilyesmi. A végső titkot nem kell feszegetni. Tudjuk, hogy van végső titok, ez biztonságot ad, és örülünk neki, hogy van. De azt, hogy végül is milyen, és kilessük, európai módra a végére járunk, meggondoljuk, nem helyén való. Talán az agyunk nem is alkalmas rá. Valószínű, hogy ezen a világon csak homályosan lehet látni a dolgokat.

Sz. N.: Hozzám igenis közelebb állnak Pát apostol szavai: nem tükör által homályosan, hanem színről színre.

B. Z.: Igen, igen. Egyébként tudod, miért mondta Pál apostol, hogy tükör által homályosan? Mert a tükör még nem volt olyan fényes, mint most. Az akkori tükör fémlap volt, amit úgy-ahogy lecsiszoltak, és csak homályos kép látszott benne.

Sz. N.: Attól tartasz, hogy ha megpróbáljuk az igazságot teljes egészében, közvetlenül szemlélni, akkor racionalizálódik, személytelenné válik. Tehát ha szóban kifejezzük, elvesz a mélysége, amely egyébként megvan. Van ilyen veszély, nagyon óvatosnak kell lenni, mindig kell gondolni arra, hogy könnyen tévútra jutunk. De van egy másik veszély is. Ha azt mondjuk, a titok van, tehát nem lehet beszélni sem róla, és nem igyekszünk megvilágítani, sajátunkká tenni, hanem azt a látszatot keltjük, hogy nincs köze

hozzánk, vagyis elfeledkezőnk arról, hogy a titok az én személyiségem titka, bennem van, él, akkor elveszíthetjük a titkot. Például azt mondjuk: itt a határ, tovább nem lehet menni, és a képet úgy élvezzük, hogy közben tudjuk: nem tudunk semmit. Bár bizonyos mértékig ez magas szint, de sajnos lehet alacsonyabb szintre is kerülni, és olyan következtetésre jutni, hogy nekünk csak a hétköznapi, az anyagi jellegű dolgok valók, és minden titok nélkül beszélünk ezután arról, ami nekünk adódik. E másik veszély miatt az európai filozófiának és teológiának az a törekvése, hogy mindig közelebb és közelebb akar kerülni az igazsághoz, nagyon jó dolog, ez a szellemi éhség hajtja az embert. Ezért értelmes az a hit, hogy aki éhezik és szomjazik, annak mégis mindig valami adatik. A személytelen keleti filozófia viszont hajlamos úgy gondolni, hogy annyit éhezhetsz, amennyit akarsz, mégsem kapsz semmit, mert az istenség valami egészen más, mint ami te vagy. Meggyőződésem, hogy az európai gondolkodás közelebb áll az igazsághoz.

Itt szeretném szóba hozni, hogy azért szeretem a képeidet – és most, a beszélgetés közben még inkább megértettem –, mert te azt a titkot, amiről beszélünk, az isteni igazságot, a lehető legegyszerűbb, leghétköznapiabb dolgokban ragadod meg. Mintha szándékosan tennéd, nem rendkívüli, szenzációs élményeket vagy helyzeteket, tájakat, szituációkat keresel, még csak nem is drámaiakat, amelyek ritkábban fordulnak elő az életben, hanem éppen fordítva, a legköznapiabb eseteket. A legmegszokottabb segítségével mutatod meg a titkot, az igazságot, azt, hogyan ragyog át a leghétköznapiabb dolgokon, anélkül, hogy elvesztenék hétköznapiságukat, csodává válnának. Olyanok maradnak, amilyenek voltak: szerények, mindennapiak, és e szerénységen átragyog a titok. Talán ez a legnehezebb feladat, mert könnyebb a nézőt megfogni valami különlegessel. Jól értem a képeidet? Valóban az tetszik nekem bennük, amit fontosnak tartasz? Természetesen lehet másképp is festeni, de ahogy te csinálod, az nekem nagyon tetszik.

B. Z.: Örülök neki. De hát mit tud csinálni az ember, az élmények mindig a hétköznapi helyzetben érnek minket. Az elég szegény élet volna, ha az ember csak különleges alkalmakkor élne igazán, csak különleges alkalmakkor érné élmény. Az tragédia volna. Az élet ízt az adja, hogy naponta és akár percről percre meg-meglátok valamit, ami megragad, amire rá tudok csodálkozni. Egy emberrel tudok úgy beszélgetni, hogy gyakorlatilag nem is vagyok ott. Az ember gondolkodása, intelligenciája létre tud hozni egy beszélgetést anélkül, hogy bármilyen szempontból is érintett lennék. Vagy ha belenézek a másik ember szemébe, ezt ezerféleképpen át lehet élni. Ez akkora csoda, ha egy kicsit is mélyebben belegondolunk, szinte alig lehet felfogni. És minden így néz ki. Amikor beleharap az ember a kenyérbe, az is csoda, ha sikerül úgy beleharapnom, hogy közben nem jár a fejemben mindenféle más, adott esetben jelentéktelen gondolat. Az ember agya olyan, hogy össze-vissza kavargat benne minden állandóan. Lötyög, vagy ahogy Petőfi mondja: kavargatja feje bográcsában a gondolatokat. Ha ezeket a gondolatokat arra az időre sikerül elhelyezni, amikor majd elgondolkodom rajtuk, és a hátralévő időben kinyitom a szemem...

Az életet valahogy így szeretném leélni. Persze ez nem sikerül, az ember csak törekszik rá. De nem az eredmény a fontos, amikor eljutok oda, mert az a vége a dolognak, hanem ami közben van, amíg az ember folyamatosan próbálja magát erre rászoktatni. Észrevegyem magam körül azt, ami megfog, mert egyre több minden fog meg. Például elég sok mindennel kell foglalkoznom a festésen kívül, hogy megéljen a család, tehát iparos munkát, alkalmazott grafikát kell végezni, ami időigényes tevékenység. De ha festek, és próbálok egyre mélyebben belemenni a dologba, sok mindent veszek észre, ami megragad.

Ha ráállítom magam, mint a rádiót a hullámhosszra, akkor egyre több jelet fogok. Ez bizonyos irányultság. Lassacskán már kötelességemnek érzem, hogy a képeken ez megjelenjen, és így aztán az embereket picit lehet abba az irányba elmozdítani, hangolni, hogy önmaguk körül is észre vegyék azt, ami érdekes, ami csoda.

Sz. N.: Hiszen csak az az érdekes, ami csoda. Az emberek manapság hajlamosak úgy gondolni, hogy az az érdekes, ami színes; nem hétköznapi. Egyszerűen elfelejtik, mi a csoda, és azt hiszik, nincs csoda. A csoda pedig nem más, mint az igazság megtörténe. A csoda az, amikor ebben vagy abban a pillanatban az igazság betör az életbe, vagy amikor észreveszem, hogy ott van. Lehet, hogy a csoda mindig velünk van, csak mi nem vagyunk vele.

B. Z.: Az első csoda az, hogy létezem, egyáltalán vagyok.

Sz. N.: Hogy én én vagyok. Mert sok minden van a világon.

B. Z.: Még azt is hajlamos vagyok csodának tekinteni, amikor a kutya megmozdul, feláll, odébb megy és leül. Vagy ahogy a légy halad a falon. Egyszer csak elrepül. Vagy egy felhő miért éppen ott van, és nem máshol, miért olyan az alakja, és nem más.

Sz. N.: Mert mindennek értelme lehet, vagy legalábbis föltételezzük, hogy van. Mert ha a világon minden véletlen, akkor mennyire unalmas és értelmetlen az élet. Véletlen most repült, véletlen bejött, véletlen megszólalt, véletlen megmozdult. Nem szabad, hogy értelmetlen véletlenek alakítsák az életünket. Értelmes egész kell hogy legyen a világ. Hiszünk benne, hogy ténylegesen az is. Csak valami miatt olyan nehezen tudjuk átélni, élménnyé tenni. Általában nem vagyunk ott, ahol kellene lennünk.

B. Z.: Őszintén szólva sokszor nem vagyok magamnál.

Sz. N.: A legtöbbször nem vagyunk magunknál, nem vagyunk otthon. Amikor a mozgást, a mozgalmat tekintjük értelmes megnyilvánulásnak, a pusztá mozgást, ami mögött nincs semmi, ami teljes egészében értelmetlen kavargás. Ez a legrosszabb. De nagyon sok ember, és az idő haladtával egyre több ember a hamisat gondolja igaznak, és emiatt az igazság elhomályosul. Ezért unatkozunk ott, ahol csodálkoznunk kellene, és fordítva, ott csodálkozunk, ahol unatkozni kellene, és azt mondani, Istenem, milyen sivárrá tettük az életünket. Mert tőlünk is függ, hogy az életünk milyen. Az Isten jónak teremtette a világot, de az ember nagyon sok mindent el tud rontani. Véglegesen nem, de azért épp eléggé.

Beszéljünk talán konkrétan egy-két képről. Nekem annyira tetszenek. Meg szeretném kérdezni, jól értem-e azt a mondanivalót, amit ha nem is közvetlenül, de közvetve a képekkel üzensz, valami személyes közölnivalód van velük a világgal. Az itt előttem levő például számomra nagyon jellegzetes, mert első pillantásra teljesen megszokott a hétköznapi élethez tartozó dolgokat ábrázol. Egy tanteremnek a része: néhány pad, asztal, egy tábla, két ablak, fal, padló és fény, amely árad az ablakból. Nincs rajta semmi különös, semmi feltűnő, semmi szokatlan, amit az ember általában az élményhez kapcsol, amikor azt mondja: máma itt mentem, és valami történt. Nincs történet, minden statikus. Engem az egyszerűség és a rend ragad meg. Nincs semmi fölösleges, csak az van, ami ahhoz kell, hogy az ember odafigyeljen, dolgozzon, semmi külső dolog nincs, ami elvonja a figyelmet valami fontosról. A másik dolog a rend, a világ rendje, ami azt jelenti, hogy ezen a kis helyen nincs semmi értelmetlen kavarodás. Mindenből annyi van, amennyinek lennie kell. És a rend meg az egyszerűség úgy jelenítődik meg, mint az igazi tanulás titka, és a szerénység, tisztaság. Hajlamos az ember úgy gondolni, hogy ez az isteni rend, már amennyire az ember el tudja képzelni ezt a rendet. Mit szólsz ehhez, azt fejezi-e ki a kép, amit rajta látok? És annak ellenére látom rajta, hogy itt nincsenek emberek, gyerekek, akik



ebben az osztályban tanulnak. Az ábrázolás mintegy azt fejezi ki, hogy az ilyen rendet sugárzó terembe olyan emberek kellene hogy jöjjenek, akik magukban hordják azt?

B. Z.: Ezt a képet azért festettem meg, mert amikor megpillantottam a látványt, úgy éreztem, ezt meg kell festenem. Nem gondoltam arra, hogy miért, megláttam, és tudtam, nekem festenem kell, itt kell festenem. Azt hiszem négy héten keresztül csináltam a képet minden délelőtt, aztán hogy miért ez a látvány fogott meg, vagy mi volt ebben az érdekes, az közben alakult ki.

Hogy a képen rend van-e, szerintem kompozíciós kérdés: az ember a képen mit hova rakott. Hogy öt centivel hosszabb-e a kép, vagy hol van elvágva, ezek rendkívül fontosak, ettől függ a dolog. Ha a kompozíció szerencsés, akkor a kép már jó úton van afelé, hogy sikerüljön, de akkor sem száz százalék. De ha rosszul oldja meg az ember, tulajdonképpen akkor is látszik, hogy az alapelképzelés jó volt. Hogy a kompozíció mitől jó meg mitől nem, nem tudom. Az ember érzi, hogy jó. Amikor fest, akkor takargatja magának, kis téglalapot csinál a kezével, és nézi, hogy lesz a jobb, érzi, hogy így lesz jó. De nem lehet megfogalmazni, ez valami lelki folyamat. Biztos ki tudnánk bogozni, de nagyon fáradságos munka lenne, és kérdés, hogy megérné-e. Hiszen a festők ezentúl is csak így fognak dolgozni. Úgy érzik, annak az ablaknak ott kell lennie, és nem lehet öt centivel feljebb, mert akkor a kép már teljesen másról szól.

Sz. N.: Tehát a kép mégis valamiről szól. Egészen szubjektív élményem, lehet, hogy azt mondod, semmi ilyesmi nincs nálad: több képen azt látom, a feketét szereted használni, vagy az olyan sötét színeket, amelyek fekete hatásúak. Például azt a képet, amelyik előttem van, nagyon szeretem, az a hosszúkás, hátul a ház. Egyetlen világos csík van, a megszáradt mák, de a fekete szín mintha uralkodna a képen. És azt hiszem, más ilyen képeid is vannak. Mintha szeretnéd a feketét ábrázolni, ez meglepő, hiszen a feketét ábrázolni nagyon nehéz úgy, hogy szóljon, és ne csupán fekete lyuk legyen, amelyikben nincs semmi, azaz ne a nihil legyen, hanem valami más mutatkozzon meg benne. Azért tetszik nekem, mert amikor Magyarországra jöttem, nagyon régen volt, a hatvanas években, és falura kerültem, az volt az érzésem, hogy a magyar falu nagyon szép, rendes, fehér házakkal, kedves kertekkel, tehát vidám hangulatú, az emberek viszont mindig feketék. Feketében jártak az öregasszonyok és nemcsak ők, a fiatalabbak is, ha falusiak voltak, és a paraszti életformához tartoztak: fekete ruha, fekete kendő, fekete cipő, fekete harisnya, szóval minden fekete volt. Emlékszem, hogy anyósom, aki maga is parasztasszony volt, valami olyasmit mondott, hogy mindig szerette a fekete színt, már akkor is, amikor nagyon fiatal volt, mert nagyon sok embert kellett gyászolni, és úgy érezte, nemcsak akkor kell gyászolni, amikor meghal valaki a faluban vagy a családjában, hanem mindig, nem szabad elfelejteni senkit. A fekete szín ebben az értelemben az emlékezés színe volt, tehát azt fejezte ki, hogy nem akar senkit elfelejteni, mindenkre emlékezni akar.

B. Z.: A feketével úgy vagyok, hogy a festékeim közt nincs fekete. Külön fekete színt nem használlok, hanem ha valami sötéteket akarok behozni, más színekből kevergetem össze, egészen sötétre, majdnem feketére is lehet keverni a színeket. Kimondott feketét ritkán akar az ember odafesteni. A sötét tónusnak nagyon erős dekoratív szerepe van a képen, és eléggé kiemel más színeket, tehát a fekete mellett – nekem legalábbis úgy tűnik – jól hatnak más színek. A fekete ruha kiemeli a bőr fehérségét, a parasztasszonynál az arc színe a fekete kendő és ruha mellett jól érvényesül. Ha a képen a tónus sötét, bennem nem kelt sem szomorúságot, sem szorongást, hanem egyszerűen szeretem őket. Például egy borús, hideg olnek hozzá, mert addig keresik, meg addig lehet belőle jól megélni, amíg kurrensnek tüntetik föl. Majd lesz valahogy. Ki fog derülni. Mindenesetre nagyon érdekes lesz, bárhogyan lesz.



**B172061**

MS 87633

Wm!